知识分子与现代中国



INTELLECTUALS AND THE STATE IN MODERN CHINA

[美] 杰罗姆 B. 格里德尔 著

单正平 译

南开大学出版社

责任编辑：溥国起
封面设计：韩家英



ISBN 7-310-01708-0
G·208 定价：20.00元



知识分子与现代中国

［美］杰罗姆 B. 格里德尔　著
单正平　译

南开大学出版社
天　津



图书在版编目(CIP)数据

知识分子与现代中国/(美)格里德尔著;单正平译.
天津:南开大学出版社,2002.3(2002.10重印)
ISBN 7-310-01708-0

Ⅰ.知… Ⅱ.①格…②单… Ⅲ.①知识分子-研究-中国-近代②知识分子-研究-中国-现代
Ⅳ.D663.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第004298号

出版发行 南开大学出版社
地址:天津市南开区卫津路94号
邮编:300071
营销部电话:022-23508339 23500755
营销部传真:022-23508542
邮购部电话:022-23502200

出版人 肖占鹏
承　印 天津蓟县宏图印务有限公司印刷
经　销 全国各地新华书店
版　次 2002年3月第1版
印　次 2002年10月第2次印刷
开　本 880mm×1230mm 1/32
印　张 14.125
插　页 4
字　数 313千字
印　数 3001—6000
定　价 20.00元



作者自序

现在去中国访问，人们所看到的革命前所未有。无论与 1949 年革命胜利时比，还是与国民党掌权时代比，或与一个世纪前帝国儒家统治的漫长衰亡过程的最后阶段比，这个国家都发生了巨大的变化。中国近代历史，给这个国家及其人民留下了永恒的烙印。为现代性而做的努力本身，体现为水库大坝，铁路桥梁，横贯原野的高压线路，通往穷乡僻壤的照明电线，浓烟滚滚的烟囱，笨大的车间，单调的现代公寓楼房。人们看上去比过去更健康，比早年留下的褪色照片中的形象更整齐同一——更为一致地富裕。一个人很容易相信（在他被极力要求如此时），中国人民有不错的供应、良好的医疗和政府提供的比较全面的服务；既然已经没有特权与无特权的截然划分所造成的令人震惊的社会差别，一个人就不可能感到非常痛苦。

但他明白，这仍然是中国，不管在什么地方。他飞临的大地风光依旧：中部、南方的田野如锦绣铺成，北方高原则风尘弥漫。人们熟悉的农业中国的水道河流仍在，一如记忆中的印象；笨重的帆船，轻灵的舢板，一簇簇的村落，古老青石和现代水泥筑成的狭小街巷。而乡村本身，自中国有史以来，一直是充满生机的地方，充



沛的生命活力，形态各异的生存方式，甚至过分的拥挤，这正是我们对中国乡村大致不差的想象。

与可见的情形一样，心灵中隐蔽的景象同样充满活力，下面的叙述所强调的变革，自19世纪初以来，使这种内在风景变得几乎无法辨认，这种变革从根本上改变了中国人对自己、对中国世界地位的认识。然而，当我们审视社会目标和个人责任意识的变化时，出人意料、更为迅速的变化，是关怀美好人生的设想和对社会及自我的态度。这些现象，正是我们将要关注的。我们不能说，现代中国历史的精神，可以用"传统内的变革"这个短语来描绘（这个短语经常用于概括漫长的王朝历史），因为能贴切地称为"传统"的东西已经很少了。但不可否认，中国本身仍然与众不同地保持着它自身的社会特性。

中国有句老话叫"生逢其时"，本书集中叙述的年代，从19世纪初到20世纪中叶，对大多数中国知识分子来说，的确是生逢其时。他们的思想和生活，是我们叙述的重点。我们论及的人显然是少数，他们感受到并深入思考了变革的推力和传统的阻力，而且充分接受了良好的教育，有足够的自信对这些问题提出自己的见解。"知识分子"是一个宽泛而难以分析界定的概念，它既不是一个社会的或经济的阶级，也不是那些严格意义上以学术为业的人，而是一系列有思想、能作出反应和表达的个人。既然他们的思想的形成和有序的表达，都源于个体生命的体验感知，因此，我就试图——至少在处理主要人物时——传达出思想观念背后的某些个人感受，诸如家庭背景、所受教育、脾气性格、情感态度、偏颇成见——总之一句话，使知识分子群体具体化，并赋予它生命和个性。既然他们的动机，最终毫无例外都不是对



形势的简单反应，而是说服其他人奉行他们的观点，那么我要尽可能地让人物自己说话，即使是译文，也要依据权威的原文而不是综合的译述。我也试图在翻译中持这种态度，即使在某些情况下这意味着宁愿对原文作更自由的翻译——我希望不会歪曲其原意。

写作本书的初衷，是为了引起、满足普通读者的兴趣，他们希望分享一种具有吸引力但又陌生的历史经验中的某些东西。专门研究现代中国的学者，在本书中很难发现令人惊奇的人物、表演和戏剧性故事。虽然我竭尽所知，也不可能面面俱到地讲述这个全景式的故事，但我希望，即使那些不同意我的解释观点的人，或者反对我评论某个人或问题的观点的人，会同意这是一个写给广大读者的故事。不应该把中国现代史仅仅看成是我们所理解的"现代世界"背景中的一个外来的碎片，而应看作一种历史经验。它所提供的重要的洞察方式，能使一些熟悉的观念和期望，在这个史无前例的全球化时代变得新鲜而且相互关联，从而成为属于我们所有人的东西。

本书的谬误无疑很多，真诚希望有兴趣的读者给予指正。由于主题、容量所限，由于我自己所知有限（至少在很多问题上是如此），因此疏漏在所难免。从综合性或系统化的意义上说，本书不敢妄称是一部现代中国思想史或文化史。它只是对某些特定关怀的解释，正如胡适 1919 年描绘自己和其他人时所说，是"努力造成公众舆论的思想家"所领悟和表达的东西。本书必须有所选择，选择即意味着有所取舍。我不想设定一个单一的统一主题，围绕主题安排我要写的人物，因为这些人物的思想和性格形形色色，无法用这种方式来处理。在本书

中，读者仍然能辨别出一种对特定领域的知识问题——我宁可说是一种特殊的思想探索——的一般成见，用奥尔特加的话说，“精神自由……知识权利……可以由它分裂传统整体思想的能力来衡量。”* 在20世纪，特别是一二十年代新文化出现并产生作用时，这种探索达到了结合点，成了不断发展的中国自由主义和激进主义历史的一部分。但我认为，也可以按照这种更为普遍的关怀，来评价19世纪变法和20世纪最初十年激进政治的意义。

许多竭力维护哲学和学术思想传统的知识分子，也在使用非传统的措辞，但他们没有对更广泛的政治和文化问题发表自己的意见，在本书中没有对他们给予同样的关注，而这是更宽容的叙述史应注意的问题。按我自己的标准，很难判断我没有讨论现代中国的文学人物是否得当，当然鲁迅是个例外，他似乎总是与众不同。许多出现在本书中的知识分子，都强调文学具有影响公众思想行为准则的重要意义，从一开始，揭示中国革命危机的“新文学”，就一直受到教育、社会、审美和个性动机的强烈刺激。但是要贴切地讨论现代中国知识分子历史，会涉及相当复杂的风格和内容问题，而且在其他问题中，也会涉及革命时期文学论争的分析。所有这些，不但要求有超出我讨论范围的更大容量，也要求有专门知识和训练有素的判断能力，而我不敢说具备这些条件。

---

* 奥尔特加：《群众起义》，纽约WW诺顿公司1957年版，第42页。



目　　录

作者自序…………………………………………………（1）
第一章　遗产………………………………………………（1）
第二章　儒学批判 ………………………………………（27）
第三章　19世纪：造反和中兴 …………………………（55）
第四章　19世纪：变法 …………………………………（88）
第五章　1911年革命：作为政治推动者的
　　　　知识分子………………………………………（151）
第六章　新文化运动：作为政治参与者的
　　　　知识分子………………………………………（233）
第七章　意识形态论战…………………………………（325）
第八章　现代性困境中的知识分子……………………（380）
结语……………………………………………………（410）
注释……………………………………………………（414）
译后记…………………………………………………（443）



第一章　遗产

我追溯历史直至远古，迄未发现与现实相似之处；往昔之光倘不投向未来，则人类心灵将陷于混沌迷惘。

——托克维尔

变革是近代中国的重大主题。变革不仅是变化，而且是一场巨大的、无法估量的历史转换，它冲垮了一切反对者的抵御，超出并越过了企图给它以限制和定向的道路，涤荡了面对的制度和个人。生活在19世纪后半叶和20世纪前半叶的中国人，凭本能就可以理解托克维尔对古代政体的悼亡之意：中国知识分子不论是濒临灭亡的传统的捍卫者，还是批判者，都比任何人更具有一种毁灭性的精神困惑。早期几代知识分子坚定信奉的世界观的崩溃，维护传统秩序的社会和政治制度的腐败，对传统信仰形成了挑战，并动摇着知识分子的职业优越感和社会效用意识。于是，中国知识分子就完全以个体的方式面对变革。他们要么想否定、阻止变革，要么试图理解、支持变革，要么打算设计并控制变革。他们既是变革的工具，又是变革的牺牲品。

然而，使历史成为可能的前提是，把过去的某些东西赋予现实：无论现实与历史有多大距离和如何不同，它

仍包含有无法排斥的过去的某些东西。所以，尽管现代中国知识分子抛弃了大量遗产，但他们还是从遗产中接受了现代没有或无法抛弃的东西。实质上，从儒学统一性大厦赖以建立的智力自信和职业优越这一基本原则中派生出来的社会责任心和使命感，也仍然是现代中国知识分子生活的主要目的之一。在后面的章节中，我们不仅要论及这些知识分子关于一般时代和特殊境遇的思考，也要间接地论及他们在新秩序中，为了获得一个与其历来所继承的，并且是知识分子应具有的社会责任感相称的地位而做的努力。

知识分子作用的新观念是我们面对的历史的一个重要部分。但不能指望由此而理解知识分子所处环境的复杂性和偶然因素，在这样的环境中，现代中国知识分子发现，他们未先理解就予以反对的传统秩序是有其自己的环境条件的、连贯的、具有极强说服力的社会和理性价值体系。这些秩序价值被一些人勉强地抛弃，被另外一些人激烈地否定，但他们都为此付出了代价。

我们习惯于用中国人自己理想化了的自我形象思考“传统”的中国，把中国看作一个基本上永不改变的社会和维护一个和谐的合乎道德的社会。因此我们必须从一开始就提醒自己，这些理想仅是历史真实的映像，在此之外才有中国社会和这种思想最初的首尾一致的印象。在周朝封建主义衰落的时代，即从公元前 6 世纪孔子的时代直至公元前 2、3 世纪秦汉中央集权的帝国政权的巩固，中国经历的这种社会变革更多是渐进的，很可能没有什么戏剧性，但其意义和结果的确不亚于现代革命。中国这种“传统”的社会理想及人生态度，或者说中国最根本的传统，产生于一个在中国人心灵和记忆中留下永



恒印迹的动乱时代。

不同的思想家对普遍的危机意识有不同的回答。早期道家哲学排斥绝对的统治观念，出于同样的精神，排斥一切“人工（为）的”东西——正如他们看到的，机巧意味着掩盖了这一事实：人已逐渐与他的自然本性、与他和道的统一状态相分裂。相反的另一极端是法家，他们坚持认为，秩序本性是由立法者强制维持的，无须考虑人性的复杂易变，立法者行事的前提是：人的天性是以情欲和私利为其行为动机的，因此立法者应当以维护其原本状态来满足其私欲。介于这两个极端之间的是儒家学派，或者可称为孔学。儒学面对的问题，是如何在政治和道德混乱的时代维护社会的秩序。儒学虽然极推崇中庸，但更多只是想摆出一个中和稳健的样子而已。

在论及中华帝国的社会、政治或文化——即论及1911年清王朝覆亡前两千年间任何一个阶段的中国时，“传统的”和“儒家的”这两个词常常是可以互换使用的。在诸侯争雄、百家争鸣、危机不断的几个世纪中，儒家只是盛行于这一时期的诸多思想流派中的一家，而这只是公元前3世纪第一个帝国政权建立以前的事。在后来的历史中，儒家设法与其早期的对手和平共处：“儒在朝，道在野。”这一格言表明了中国人的个性在汲汲于官僚政治责任和渴望一种沉思冥想的隐逸生活之间，有一个非常明显的分裂。唐代著名诗人白居易在他任苏州刺史期间哀叹道：“官舍非我庐，官园非我树。洛中有小宅，渭上有别墅。”[1]但儒家与其他思想流派，如同时代主张强权政治的法家和公元2世纪后渗透进中国生活的佛教，则保持根本的对立。然而正是儒家，对那些维护、构成中国政治基础的组织原则和传统生活所依赖的习俗充满

活力的许多价值，作出了永恒的表达。儒家一直从对手身上汲取所需的或无法排斥的东西，这使它变得日益丰富，并在某些方面变得与其本来面目截然不同。儒家最初所关怀的东西总是在所有后代的学者、教师、政治家和官僚的思想中占有主要地位；中国思想的范畴，其大致轮廓仍然为儒家所保留。最重要的是儒家的抱负，它使知识分子的生活充满活力，并使之具有一致性和使命感，后者是儒家最显著的特征。

儒学就其狭义而言，是指那些把道德戒律和社会幻想奉为神圣的古代经典，这些经典主要论述道德、礼仪活动和上古文化史——用儒家观点来看，这些不同内容是统一的，它们非但不可分割，而且在关怀社会统治问题这一根本点上是一致的。这些经典所记载的礼仪成为儒家的艺术和制度，而其中的历史记载则成为儒家公正修史的权威。儒家认为这些古典文献的断简残篇和孔子（公元前551年～前479年）本人的历史形象是一致的，尽管孔子说他自己只是述而不作。《论语》可能是孔子教导其弟子的说教警句的汇编，至少其中一部分是这位圣人的原话。其他经典，如孔子时代以前的《诗经》和《书经》，由于曾被孔子用作施教的根据，因而也被划为儒学的正宗经典。另外如孟子（公元前390～前305年）和荀子（公元前312～前236年）的著作，在后来一千多年的混乱没落的古典时代中，也被定为儒学的经典。

这些经典屡经历代传抄者的粗心之手和固执己见的编纂者的详尽研读，羼入了大量的衍文。虽然儒学文献仍然以这几部经典为核心，但还是逐渐形成了一个注解、评论和校勘的庞大文库。某些解释评论其规模和复杂程度实际上已构成了一种自发的哲学事业，这种复杂难懂



的玄学是唐宋两代“新儒学”思想家在早期儒学简朴的社会伦理学基础上建立起来的。而且，儒学的涵义逐渐渗透进其他书面文体：史书，正史和野史；纯文学和诗；甚至包括明清时代成为白话文学基础的“通俗”文体如戏曲和传奇。

儒家文学传统因而是现代中国知识分子不得不接受的一笔遗产，这不仅因为它数量庞大，而且因为它包含着丰富而崇高的理性目的。他们也不得不接受这种遗产富有热情的关怀：专注于社会等级制和社会和谐、真正的王道和公众德行。这些特质在动乱时代完全从政治生活中消失了，而儒学在此期间则成为一种自觉的思考方式。

当然，并没有一种单独一贯的“儒家思想”。也没有一种正规意义上的儒家信仰可用来判断接受者是否为真正的信仰者。在《论语》中孔子说：“己所不欲，勿施于人。”[2]因此从一开始，儒学的特征就与14世纪以来由基督教福音传教士断断续续向中国人传布的教条式的专断排他的信仰格格不入。意大利方济格会僧侣、佩鲁贾的安德鲁，于14世纪20年代曾任一度盛行于泉州的基督教会的主教，他给上司的报告，可能不无过誉之词：“这个庞大的帝国有天下每个民族、每种教派的人，所有人都可根据自己的信仰自由生活。由于他们持有这种观念或错误见解，所以每个人都能皈依自己的宗教。所以我们可以自由传道，无须请求亦不受阻挠。”[3]然而这并不意味着儒家没有规定或确立首先要思考的问题，或因此而没有对探究人类本性和目的给以限制。的确，甚至直到20世纪初，仍持守儒学信念的改良派才被迫认识到，可能还有一个更广阔的世界。最著名的改良派人物梁启



超说："我爱孔子，但我更爱真理。"[4]

知识，孔子在《论语》中说是"知人"。信奉人文主义价值，有时被作为传统中国和西方（古希腊或文艺复兴时期）社会利益概念相一致的证据而引用。类似的关怀并不一律产生类似的回应。周代以后的中国人的确对一切政治哲学所由产生的普遍疑问很敏感——人为何要服从，或为何应服从一个政权以及对其如何制约。然而，儒学的设想所反映出的人文主义倾向就是对一些特殊情况的回应：结构松散的联邦制周朝的衰亡。作为抽象可能性的公平或自由，作为政治条件的公民的权利和义务，社会组织的起源或政治合法性的来源，这些问题并没有像西方政治思想中所表现的那样，以同样的方式或在同等程度上，表现在中国传统的政治思想中。

儒家设定，大多数人服从一个人的意志，这种社会的不平等不仅反映社会的必然性，而且和事物的自然秩序相一致。不平等与其说是人为的，强制的，不如说是自然的，这种不平等首先体现在最自然的原型——古老的家庭中。虽然儒家意识到对父母的孝和对社会或国家的忠，在行为上是不可能一致的，但他们并未（像洛克在第二篇论文中所区别的那样）在天然、个体的父亲权威和作为各种不同"政权"统治者的政府之间作出区别。在儒家看来，政治权威无须他人，诸如被奉若神明的统治者或使王朝世代相传之人的认可，只要权威具有内在的道德品质，那么就像维系家庭权威一样，自然会得到认可。

儒家认为，不平等的根据，在于自然赋予人的社会能力有差异。一个人在社会和政治关系中的等级地位不仅依赖年龄、性别或门第关系，也取决于他的社会能力。



一个人的地位受其所能发挥的作用限制。孟子说："有大人之事，有小人之事……故曰，或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。"[5]

孟子以辩护士的方式，有点夸张或至少简化了这一问题：在人的天赋问题上，儒家的观点并不明确。孟子对劳心者和劳力者泾渭分明的判断划分，使他成为帝国衰落时代士人文化恒久不变的庇护者，他本人也应对另一成为儒家信条的格言负责：他说"人性善"。就是说，所有人天生就有正确行事的原初意识；所有人都能不凭理性而直觉地作出道德选择，并因此而适应社会生活。但是按这种理解，社会就不是一种损害和抑制个人利益的交易契约，而毋宁是人类存在的自然、基本的条件*。

说性善是人的可能性，并不意味着认定它是一种现实。儒家对自己所处社会的腐朽或时代环境的败坏并非视而不见。后于孟子几十年的荀子，反对孟子对人性的乐观估计。在荀子看来，人并不是以善良天性，而是以私欲为动力。但从社会谋略的意义上来说，这两种观点不无相似之处。不管差别程度有多大，两者都认为，政府必须负有惩恶扬善和强制约束的责任。孟子、荀子以及他们之后的所有儒家学者都相信，人的行为要受其地

---

* 在《中国古代人的概念》中，莫罗（D. Munro）辩解说，古代中国思想（儒家和道家）的明显特征是对"天性"的假定。但他认为，儒家的贡献在于，人的平等体现在普遍具有的"评价心"，道德选择由此成为可能。然而我相信，儒家社会理论对社会竞争不平等的重视，比对绝对平等的假设更为突出。但儒家政治理论的关键是相信人的"社会倾向"（荀子对此表示反对），这当然也是事实。



位、生活条件和所受教育的影响。荀子在结束他讨论人性恶的文章结尾时大声疾呼："靡而已矣！靡而已矣！"[6]

因此，儒家的注意力从一开始就集中在现实世界、人的世界。孔子对纯理论难题的漠不关心是很著名的，"不知生，焉知死？"[7]根据《论语》，他不语"怪、力、乱、神"而讲"文、行、忠、信"[8]。儒家的问题是生活在社会中的人的问题，这个社会虽然有社会地位和职业上的不平等，但已确定的等级关系，就其理想和可能性而言，则是和谐美满的。

至于社会和谐的根源，儒家学者的意见有所不同。与其他人对人性的悲观看法相一致，荀子认为，社会组织是上古聪明异常的统治者——他们的聪明智慧在宗教仪式中得到证实——设计的一种计谋，这种遗产成为后辈在蒙昧的蜕化时代进行探索的指路明灯。而孟子如同在其他方面一样，他在这方面比较温和的意见最终成为正统的儒学教义，他在本能上把人看作是社会性的，只要求（虽然常常是徒劳的）一个有德行的统治者，一个对人们的道德需求表示同情的"圣王"，从而使人们能和睦共处，安居乐业。在孟子看来，政府自然而然适应了这种统治地位的需要，因为"民之归仁也，犹水之就下，兽之走圹也"[9]。

孟子对"民"的关怀，在《孟子》一书中反复表现出来，并为后来的儒家著作所重复，这种关怀比其他任何主张都更具有现代性质：儒学包含有一个真正民粹主义的、一种民主承诺的精神[10]。孟子确实告诫统治者不要忘记人民的利益，这种告诫对抑制无耻的暴政产生了永久的思想影响。这种告诫能构成多大程度的政治压力，



这一点则难以确定。然而，儒家教条实质上有这样一道戒律："得天下有道：得其民……得其民有道：得其心……所欲与之聚之，所恶勿施尔也。"[11]与其相关的是一个与中国文化一样古老的训诫："天视自我民视，天听自我民听。"[12]这是著名的"天命"的古典公式：只有得到被统治者的默认，统治权力才能证明是合法的。就是说，统治是有条件的。这句名言使人想起洛克的"人民将审判"，而孟子则因为他不仅持有民主观点，而且具有革命的同情心，所以受到一些人的称赞。然而，相似是靠不住的。按照孟子的想象，统治者的地位并不是由法律规定或由契约约束的一种特权，尽管这样设想，但孟子不会想到像洛克说的那样，去对待统治者，去充任人民的代言人或代表，能够以正当的理由将统治者解职。儒家统治的优势是道德的，而不是社会的：统治者不是由社会提拔来保护社会的共同利益，而是凭他美好的道德品质。道德品质才是忠诚的核心，权力的来源。

因此，儒家理论强调的就不是永无满足、具有潜在破坏性的个人利益的竞争，这种竞争会使维护社会安定和持续发展所必需的公众利益受损害；恰恰相反，儒家强调假定的道德天性，认为这种和谐能使社会自然而然地合乎人性。儒家这种设想的基础，是相信存在一种更伟大的和谐，社会秩序只是这种和谐的反映，而且也是其中的一部分。这种和谐无所不在，其本质是"道"。"道"是所有中国思想流派所共有的极为重要的概念，灵活到足以适用于任何特殊用法。"道"温和宽厚——一种和谐的秩序不可能是别的——而无须设计。它没有目的，也没有任何个性特征。"天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？"[13]自然秩序和社会秩序不能想象为产生于



某种天命的创造理论。这两种秩序都是自然而然地产生，而且在本质上不可分割地结合在一起，这种结合不受自然法则的支配，倒好像依赖一种和谐的共鸣。

儒家并不认为人无须努力即可最大限度地实现其天性；而努力意味着受教育。孔子引以为自豪的是想象，不是启示。他在《论语》中说："吾尝终日不食终夜不寐，以思，无益，不如用也。"[14]孟子一样相信人性善，所以并不始终坚信天性的本能需要教育来提炼、纯化。他曾谈到，"万物皆备于我矣"，而在另一场合又说，"大人者，不失其赤子之心者也"[15]。这种有启发性的见解在后几个世纪形成了一个与正宗儒家经院哲学完全不同的内省沉思的儒学流派。孟子始终比孔子本人更为明确地肯定先王之道的重要性——按孟子比喻的说法，犹如造楼木匠不可缺少的规矩和罗盘。荀子意识到，孟子温和的人性论对经典的文本权威和政治权威是一个威胁。他质问道："今诚以人之性固正理平治耶？则有恶用圣王，恶用礼义矣哉！"[16]荀子是一个最苛刻的儒家学究。他进而警告说："是故无冥冥之志者，无昭昭之明，无惛惛之事者，无赫赫之功。其数则始乎颂经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之，人也；舍之，禽兽也。"[17]

儒学的教育理论在《中庸》的开头就作了简洁的阐述："天命谓之性，率性谓之道，修道谓之教。"[18]换言之，教育是一个完成人的自然天性——自我修养和自我实现——的过程。其内涵是文化，即荀子所说的"养"，基本上是个人的——即个体的和独特的——职责和成就。文化的价值不能抽象地传达或理解，而只能以个人行为作



例证。所以，儒家意识中才如此充分地显示了“先王之道”，《论语》和其他经典中才如此过分地关心孔子个人的行为，荀子才如此敬畏地论及教师的作用。

儒学课程的作用，是确立和维持普泛的标准以防止这种个人成就变成个人主义的和怪癖的成就。为此目的，儒家经典在自我修养和社会使命、个人教养和社会秩序之间建立了一个牢不可破的联系。儒家的争论总是始于关心政治，又回到政治。人类（和人道的）政治是宇宙和谐有序的社会复本，是人凭本性追寻的条件，也是人性得以最充分表现的条件。这个概念在《中庸》第三十章作出了极富诗意的概括：

> 唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也；溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。
>
> 是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊；舟车所至，人力所通；天之所覆，地之所载，日月所照，霜雪所队；凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。[19]

政治概念因而是一个非常宽泛的概念，具有多种神秘的暗示。其基础，一方面是统治者的个性，另一方面则是臣民的人性品质，“故君子以人治人……”[20]

我们可以将上述观点作一概括：用儒家历史和文化观来看，正是上古圣王的仁慈洞见和上古产生的礼仪行为方式，共同组成了仁政制度。政治，在最宽泛的意义上，是维护一个学习传统，以使通过教育吸收的文化价值代代相传，因而它是完善个人品格的一种手段。但自



我修养不是目的，是仁政得以永存的手段。这个基本模式是无休止地回环往复，而不是直线发展。无论早期儒家学者有多大差别，他们都一致认为，虽然圣王处在文化史的开端，但他们所示范的品质一点也不遥远，孟子和荀子明确肯定了圣王的内在性。对人类行为完善性的自信，并不排斥这种信念：自从上古黄金时代以来，历史主要是逐渐蜕化堕落的记录。然而要强调的一点是，儒家思想不包括堕落的概念，也不提供用超人力量拯救世界于苦难的许诺。荀子所说的“冥冥之志”、“昏昏之事”仅仅是支撑着历代儒学道德家的一种拯救希望。

儒家是人本主义者，因而也是多才多艺的人。儒家追求教育最初并非为了获取知识，而是为了专擅礼仪活动和文学表达方式——而且，可能还为了垄断给这些方式赋予意义的价值——这种方式能使他成为一种文化风格的典范。孔子说，“君子不器”[21]。这一告诫同时有两种意义：君子不应使自己的才能受卑劣统治者的支配；他自己应准备从事广泛的活动，不能仅仅局限在非常狭窄的专门化的社会或官僚政治活动中。他至少应是文化典范的活化身，典范如果没有具有社会责任的君子作例证，就不可理解。

换言之，儒家理论没有在个人和社会活动之间划清界限。《中庸》说：“道不远人。人之为道而远人，不可以为道。”[22]针对同样的道德，《大学》把天下事务的管理和个人的自知自律作为同一问题来讨论，并赞同这种训诫：“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。其本乱而未知者否矣……”[23]

整个儒家的政治理论取决于对这一概念的理解：社会和个人个性没有区别，因而统治者和被统治者之间没



有冲突，政府和被统治者之间也没有利益差别。只有按照这个判断，才能理解儒家无为而治的政治幻想和圣王观念，圣王之获得合法地位，“譬如北辰，居其所而众星共之”[24]。在个人教育，或自我修养和社会使命之间锻造的这个链环，给个人加上了社会和道德责任的沉重负担，同时又极度低估了这一可能性，即可能出现自主个性的主张，产生与国家和文化的公众利益相冲突的个人利益的思想。

从西方近代传统政治思想的观点来看这些思想，很容易断定儒家政治形态的特征是无所不在的公众权力：国家权威、社会权威和文化权威（或集这些于一身的儒家权威）被置于个人自主权力之上或与之对立。令人惊异的是，到19世纪末和20世纪初，把压倒一切的国家存亡问题当作一个政治体制问题来考虑的中国改革者，逐渐得出了一个几乎完全相反的结论。他们说，中国最缺乏的恰恰是能产生公共忠诚情感的共同特性、共同利益和共同道德目的意识，缺乏能承担社会责任和义务的公德意识，而所有这些意识，正是民族生存的保证。

当然，他们得出这种看法，一方面是由于处在一个严峻的时代，那时人们似乎不得不悲观地设想，作为一个政治实体或文化传统的中国，的确难以继续存在了，因此首要任务就是重估文化遗产和政治认同的关系。另一方面，是由于支配世纪之交时期改革者看法的，是一种毫不新鲜，但却能强烈感受到的认识：政治、社会理想与政治、社会现实的极大错位。帝国的专制现实完全不同于儒家所设想的由深孚众望的善良统治者凝聚而成的社会。在19世纪，一个阅历丰富的西方观察家、长期在中国居留的美国传教士，用惨淡的语言描述了当时帝国



政府的作用：

> 政府赖以维护其领导权的重要领导原则，组成了在所有阶层严格监督、相互负责的制度……它像一张网，罩在整个社会的面目上，每个人都被隔离在他自己的网眼里，但又有责任与周围所有人相联系。这种影响……使老百姓对政府的官吏及其作用满怀恐惧；每个人都认为避开才是安全的。这种互相的监督和责任虽然只是部分地渗透到民众中，但必然侵蚀人们的自信心并产生普遍的怀疑，而完全隔离的目的，虽然要以牺牲公正、真理、诚实和天性为代价，但却正是政府力求达到，并在一种惊人程度上实际达到的目的。在一般未受教育的人们心目中，政府的概念只是某种永远存在的恐怖……因此，由于社会时时处在造反的临界状态，这些民众就被责任、恐惧和孤立隔绝的三重绳索所束缚。[25]

当然，这种描述带有19世纪西方文化普遍价值和基督教福音派事业的某些特殊偏见。但是，这一画面能够在中国文献中得到印证，因此这种残酷的帝国专制形象并不是过分戏剧化的描绘。《中庸》所表达的温馨的社会幻想与此处所描绘的帝国野心的严酷现实之间形成巨大的断裂，这一点早在19和20世纪儒家信仰最后危机发生之前很久，就已经困扰着儒家意识。我们不想在此说明这种断裂，但我们不能忽视它，支撑儒家道德目的意识的认同意识，不仅涉及我们正在讨论的知识分子传统，而且涉及自视为这一传统的继承者和典范的人对传统的看法，他们对自己置身其中的文化的看法，对自己与所管理的社会的关系的看法，以及对自己所维护的政治制



度的看法。

归纳起来，儒家的社会理论是简单而明确的。孟子把社会分为两个基本范畴——统治者和被统治者，劳心者和劳力者，后来这成为中华帝国社会等级的概念，从而在君与臣之间，君臣与庶民之间，划分出了更为赤裸裸的界限。实际上，社会等级是非常复杂的。顶端是皇帝，拥有绝对权力，无疑是所有权威的源泉。皇帝周围是帝国统治集团：贵族，由皇族血统或政治联姻而形成的皇亲国戚，至于“异族的”清王朝，其统治集团则主要由同种族的满族组成。官僚，皇帝的官吏，无论职位高低，在理论上不能扩展其个性，他只是皇帝庄严旨意的执行者。在清代，皇帝实际上每天都负担着极其繁重的行政任务。和一个庞大复杂的企业一样，中华帝国的行政职责和相当程度上的行政主动精神，必然要分配给实际管理政府事务的官员。帝国官僚本身因而是一个统治精英集团，虽然它从未独立于皇帝的政策，未超出他的幻想范围，未因他不愉快而受到威胁。

因此，正是官场，成了连接儒家理论和政治现实的环节。“美德”归于皇帝，成为必然的要求。公元前1世纪的历史学家司马迁写道，“惟圣人方可得天命而称帝乎?”他竭力要证明，出身贱微的汉朝开国皇帝取得皇权是正当合法的[26]。至于皇帝的臣属则另当别论。他们要经过严格的竞争考试来选拔，这种考试检验他们掌握儒家文学的能力，他们根据儒家文学所明确表达的道德价值行事的能力。正如许多儒生所承认的，这是一个成问题的假定。考试能够而且可以发现某种才能，但运用权力的才能却极难辨识而且也不可能产生于这种考试制度。

皇帝与其臣属很难互相信任。在不怀疑君主制基本



独裁原则的前提下，儒家学者极力限制皇帝的野心，并鼓励皇帝密切关注国事。经汉武帝的顾问董仲舒的一再倡导，儒生在公元前2世纪获得了进入官场的特权，董仲舒劝告皇帝要居无为之尊位，而驭臣下达于至善[27]。武帝的继承人对儒家这种要求一再表示不耐烦："汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯［任］德教，用周政乎！且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任！"[28]

皇帝和儒家信徒的性格差异是永恒的，但两者利益的协调也是持久的。官吏可能只具有技巧和才华而缺乏社会才干，更不是董仲舒所说的尽善尽美的完人；可是他们掌握的文学技巧能满足统治者的需要，尽管皇帝蔑视他们迂腐的理想，憎恨其说教。帝国保护儒学，只是为自己打算，是形式，而且纯粹是象征性的。皇帝本人的教育达到了精通儒家艺术、同情儒家目的的程度，这种同情即使出于实际的动机，也是谨慎的。坎恩（Harold Kahn）说乾隆皇帝"在古代经典方面的训练，并未使他成为一个哲学家，却成了一个理论家，完全有能力控制哲学家，让他们提供皇帝行使皇权所需要的支持"[29]。在儒家学者看来，他们为帝国事业效力，并不是要充任一个专断意志的无知的代理人，而是要做君臣共同热爱的道德事业的工具。

皇帝、他的亲近随从和大臣组成了正式的统治集团，即孟子所谓的"治人者"。"治于人者"则包括大多数中国人。按古代惯例，"庶民"主要依据其职业的社会作用来划分：士、农，在理论上是社会的主要依赖力量，虽然一般说来他们是受害者；艺人和工匠；最后是商人，如同其他农业文化一样，他们在中国受歧视，被视为国家



肌体上的寄生虫。此外还有一个小的阶层“民”——屠夫、优伶、个别少数民族成员或有文化的少数民族，如广州的船民，都是根据其职业或世袭阶层的特征而认定的。

宋代以后，随着以城市为中心的商业文化的发展，历来受鄙视的艺人和商人实际上获得了经济和政治上的重要地位，上述等级公式已不合时宜。但儒家理论并未根据社会现实修正，而且在19世纪以前，儒学道德家说到“人民”的不幸时，人民大体上仍然是指他们间接提到的农民群众。农民总是受到盘剥，横征暴敛达到极点；他们的顺从忍受能力受到重视，而其他一切基本都被忽视了。白居易的一首诗提醒我们，一再强调人民利益至上并不总是空洞的规劝。他写道：“相随饷田去，丁壮在南岗。足蒸暑土气，背灼炎天光。力尽不知热，但惜夏日长。复有贫妇人，抱子在其旁，右手秉遗穗，左臂悬弊筐……今我何功德，曾不事农桑。吏禄三百石，岁晏有余粮。念此私自愧，尽日不能忘。”[30]在浩如烟海的儒家文学作品中，还很少有这样把农民当作人而深切给予关注的：经常提到农民，为他们说话。因为农民从不说话，除了造反时的呐喊。农民是一个无声的存在，没有个性，不善言辞。近代历史上划时代的事件之一，就是努力打破了中国民众那种无法理解、不可思议的沉默，而对于继承传统文化的精英分子来说，这是一个痛苦的代价，他们的文化呼吁，开始被民众的声音所淹没，对孟子“治人者—治于人者”的简明范畴，构成了挑战。士在普通人民的阶层中居第一位，但实际上，他们的社会作用使他们处在统治集团和绝大多数被统治者之间的一个中介地位上。在中国文献中，通常英译为“贵族”的“士”或



“绅士”，被定义为“村居的学者”，或受过公职教育的人，至少在理论上如此；他们至少要通过三级考试中最低的一级。士组成了有教养的地方精英集团——“地方上受尊重的人”，正如19世纪一道敕令指出的，“受尊崇是因为他们读过圣贤书……因为他们的言行即是村民的榜样……”[31]因此士不负担地方政府的各种义务：维护保养公益事业（道路、水渠、桥梁和堤坝），资助地方治安力量，修缮地方孔庙和赞助地方经办的种种教育设施等等。而且，士人阶层还享有公认的利益特权，免除刑罚和徭役，在赋税和诉讼方面获得优待，在某些情况下，政府还给有志向的学者支付薪俸*。

儒家政治体系的本质特征，是限制帝王职权的范围和各级政府的国库经费开支，达到后一目的的办法，是把地方乡村的行政职能，交给不纳入政府机构或不用政府经费支持的地方精英集团。因此，派往地方的行政官员，其施政水平往往低于中央政府代表所应具有的水平；而没有官职的地方绅士，在需要他们发挥作用时，则既能执行帝国政令，又能代表地方利益。此外，这种安排意在彻底影响遍布全国各地的士人，使他们对本所仰赖的帝国制度长治久安的关心，远远超过对本阶层自身利益的关心。

说这些儒家精英集团是“保守”的，只不过复述了我们据以理解古老中国高等文化——也是以不同方式理解普通文化——的许多历久不衰的陈旧说法中的一种论

* 后期中华帝国士人的社会、政治和经济地位的整体问题，远比这里的简单描述复杂。见魏克曼《中华帝国的衰落》第二章颇有说服力的论述，以及张仲礼、萧功权、侯平第、费孝通等人更专门的著作。



调。美国哲学家杜威在他旅居中国一年之久后，于1920年评论道："中国人的进步缓慢而缺乏秩序，因为他们是一个保守的民族，这种说法显然是在重复需要解释的事物，只不过换了一种语言。"[32]无论如何，对上几代人的习俗和价值判断的留恋复归——这是保守主义的一般含义——是儒家文化的一贯态度，这种态度如此显著以致无法回避保守主义一词。我们所能做的就是力图概括这个词以使它更有用。

首先值得注意的是，"保守主义"的表达方式，无论行为还是语言，在相当程度上都依靠能激发保守冲动的过去的意义：过去的尺度和过去与现在关系的一般观念。因此，以继承和解释智力假定遗产、透过时代传达一个公认的伟大传统为目的的保守主义，不同于社会保守主义。社会保守主义陷于重复行为，这种行为的真实可靠性则来自模糊的认识或盲目的迷信，而且，完全相同的行为"总是"能完成。的确，社会保守主义根本不能被描述为"保守主义"，而毋宁是一种"传统主义"，它缺乏鉴别真正保守主义的自我意识。

与此相关，还必须记住，环境对在其中表达的保守思想实质的影响。当变化着的环境使承传的价值成为问题时，承传行为和信仰之间持续的关联变得日益明显。或如曼海姆（Karl Mannheim）所说，保守主义作为一种统一的理性和文化风格，实际上是文化崩溃过程中的产物，当"简朴的生活多少有点无意识地（仿佛旧的生活方式仍然是恰当的）逐渐让位于在新条件下保留这种生活习惯的审慎努力时，保守主义就上升到自我反省、慎思冥想的水平"[33]。

然而，即使不考虑西方的挑战，只根据其自身的历



史发展，也完全有理由把儒学视为保守的思想模式。如我们将在第二章看到的，儒家学者总是自觉地、常常痛苦地感受到帝国现实嘲弄儒家理论这样一个事实。道统的被歪曲、掺假是儒家文献的一个经常性主题；而在所有儒学思想的重大变革背后都要强迫回归或追溯儒学启示的根本意义，如唐宋新儒学，重点强调直觉，和明代学者王阳明一致；还有支配了清代知识分子生活的几种改革派儒学。

由于儒家具有强烈的历史意识，因此在儒学经典课程中给予历史以重要地位就不足为奇。孔子本人就是著名的崇古主义者，根据孟子的说法，孔子相信他的名字会因他编纂的《春秋》而不朽。《春秋》是一部言简意深的鲁国历史年表，它所记载的历史梗概需要广博而煞费苦心的注解才能揭示其深刻含义。从一开始，儒家就把历史视为其信仰的和谐依据，视为其信念得以传达的基本媒介。

并非只有中国人利用历史作为道德教训，博林布鲁克（Bolinbroke）曾有名言："哲学以实例示教。"中国人的特别之处在于启发他们的历史观念的性质：中国的古代；中国人从当代一直回溯到远古的人类经验不间断连续性的意识；他们对与任何时代道德困境有关的古代价值的肯定。严肃的儒家道德主义者常常由于深信儒"道"被帝国政府的机会主义官员所败坏而痛心疾首。但他们的学校，儒家文化之流不会发生剧烈的中断，从而使他们从儒家灵感所由产生的黄金时代中分裂出来，这种信念又使他们的生活安然无忧。

在中国人的想象中，时间并不是从可辨认的起点到可预言的终点的直线运动。中国人传统的时间观念是循



环的：就在宇宙事件（中国天文学家详细记录并很早就学会以惊人的准确性预测天文现象）以固定的周期重复时，人类也以沉闷的圆圈向自身回归。这种时间观念直接影响并形成了理解历史的方式。从它自己的修史传统看，中国历史缺少一个明确的开端，缺少一个宇宙起源动作，虽然其中含有超历史的目的和设计观念。它也缺少末世学的坚定信念，即走向某种终极命运、某种物质的或道德的目标并为之辩护的意识。用埃利亚德(Mircea Eliade）的名言说，历史不能看作"一连串不可逆、难以预料、具有自主价值的事件"，而毋宁是固定模式和类型重现，是"永恒回归"主题的变化，是一种在细节上作了必要修正的熟悉的历史顺序（王朝命运的升沉）和半传说原型（开国君主好，亡国帝王坏）的既定事实目录[34]。

按其性格来说，儒家对往昔的怀恋胜于对未来的希望。他不瞻望猜想人类境遇的完善，而是以一种失落感眷顾黄金时代。儒家相信，在古典文献中有关于黄金时代的确凿无疑的证据，这证据即使不是历史的，也是道德的。到19世纪末，进步观念——西方对政治制度和文化价值正常进化、对未来承诺的自信——使中国知识界意识到，需要从根本上修改传统的假定。时间本身成为中国知识分子广泛争论的一个要素：紧迫感和乐观主义精神是革命变动的先行者。

中国人所特有的"宿命论"显然来源于这个历史观念，用埃利亚德贴切的语言说，即"一种未被时间和变化污染的本体论"[35]。儒学经典认为，心静能沉思人类经验的最终意义而不致绝望和隐退，然而，扮演史学家角色的儒家学者太聪明以至无法否认，时代的确要变，他



们在道德义务上太严肃以至难以预先放弃他们的社会责任。孔子本人、孟子，在很大程度上还有荀子，都反对为历史而历史的盲目模仿。每一代儒家后学面临的最大问题之一，就是打破永恒道德真理和变动环境之间的平衡，判断什么仍是恰当的。政治和社会危机的界标似乎是熟悉的，但每一代人都有自己的经历，每个人都有责任使自己的道德与儒家教育培养而成的内在方向感保持一致。他的生命可能至多是某个大得多的模式的一个片断，但有自己的开端和终点，而且必须由专门解决特殊历史道德境遇问题的儒家理想证明是合理的。儒家从而光明正大地“进入”历史，它探求的既不是对历史的超越性理解，也不是从历史的终极判断中重获希望。

儒家以历史作为最终根据，有时得出了自相矛盾甚至与时代大相径庭的结论。西方人最熟悉的例子是，19世纪40年代和50年代英国兵舰沿中国沿海游弋以示威胁，大臣们在向陷于困境的皇帝进谏时，不时（而且可能在绝望时）乞灵于尧、舜、禹——传说中的文化奠基人——的智慧。儒学中的反动倾向也能激发起一种保守主义，这种保守主义非常激进，实际上成了帝国制度的颠覆分子。例如，清初学者在呼吁回到前帝国封建主义的“精神”时，走得极远，甚至把儒家理想的最大敌人与皇帝相等同。又如，19世纪末康有为对儒学经典的合理化处理，根本背离了儒学—政治权威这一结构。

然而，总的说来，19世纪末保守主义既不是不合时宜的守旧，也并非激进。它基本上是要维护现存制度。就是说，要维护王朝，维护王朝文学侍从的利益，因为他们中的大部分，正如史华慈评论的：“基本的信仰核心已退缩为儒家个人和家庭美德的某些特征，退缩为可称之



为国家君主政体的某些东西。”[36]这不是一种伯克式的保守主义：认为现存制度是经过时间和实际运用检验过的，以适当方法达到公认目标的工具，因而必须避免冲动而又盲目的变革。在19世纪末的中国，很少有人以天才式的坚定信念相信帝国君主政体能无须改变而适应人民或国家的要求。在晚期帝国儒学思想中，保守主义更多是一种习惯和特权，而不是信仰问题；它意味着支持绅士阶层和官僚由来已久的特权，因而也支持保护这种特权的帝国制度。

因此，只要自给自足的社会不受威胁，受其滋养的政体和文化就能从思想上和制度上相互强化两者之间的联系，就是说，只要这种社会存在，政治优势和文化优势同轴运转的观念就可能存在。华夏中心论——中国人的文化自我专注——是另一种必然的类似于保守主义的陈词滥调，在理解传统的中国人的世界观时必须慎重考虑这种观点。这种陈腐的观念根本无视与其相悖的事实本身。中国人曾经而且在某些方面仍然对其文化偏见进行非凡的内省，表现出一种与其容纳甚或承认称心如意之物的能力明显有关的灵性品质。例如，17、18世纪中国宫廷中的耶稣会士，能够甚至受命在皇帝及其臣僚面前介绍那时最尖端的西方学问，诸如天文学、地理学、制图学、医学、数学和兵器制造学等。中国人对最喜欢的东西充其量只是表现出适度的兴趣，而对最厌恶的东西也不过表示极大的轻视而已。在康熙皇帝长期辉煌统治时期，耶稣会的影响达到顶点并开始消退。康熙本人是个聪明的学生，从欧洲老师那里，他学到的几何学基础知识，足以使他把这种新知识介绍给水利官员。他在宫廷园林中种植植物，让王子和侍卫用刀枪标出各种距离，



给他们示范如何计算收成、如何丈量不规则而且犬牙交错的土地面积。真正具有吸引力的不是西方的学问，而是他们的独出心裁。他命令他的耶稣会顾问设计一个供他消遣的，能用机关操纵的水法，教他在羽管键琴上弹奏中国乐曲。但康熙的定论其隐含意义是对西学的否定：

> 西洋之法虽与我不同，甚或有所改良，然少有新意。算学源于《易经》，西法根在中国。……毕竟彼人所知，不过中国学问之一知半解，西洋并无真能熟知中国经典者……当其议论时常引人发笑。彼人何能谈中国之道？[37]

只需把中国人对待西方和外来事物的态度与日本人在幕府将军统治时代（1615～1868 年）对西方的态度作一对比，就能证明两者有多么深刻的差别。日本官方严禁日本人与长崎湾荷兰人所设贸易商埠的外国人接触，但日本人还是勤奋寻求他们所能得到的零零碎碎的西方学问。他们自学荷兰语，吃力翻译有关医学、数学和航海术的文章。他们钻研并利用耶稣会士为他们的中国庇护人翻译成中文的欧洲科学教科书。早在 19 世纪 50 年代初期佩里将军（Admiral Perry）的“黑色舰队”驶入埃多湾之前，日本人就用这种方式，设法把对西方科学零散却又准确的理解一块一块地拼在了一起。

在康熙时代，这种文化自尊并非像两百年后它对待西方人（或日本人）所表现的那样毫无得当之处。它有其积极的一面：宽容是屈尊这枚硬币的另一面，而在几个世纪中吸引外国旅行者到中央之国来的许多事物中，有一种就是思想上的宽容大度的品格。如我们已经提到



的，这种品格早在14世纪就给安德鲁主教留下了极深刻的印象，并且一直受到后来来自教条而偏执的西方访问者的注意和钦佩。的确，整个耶稣会传教事业不仅依赖于耶稣会的想象力，也有赖中国人的宽宏大量，康熙本人的宽容树立了一个著名的榜样。意味深长的是，这种宽容终止于18世纪初的“礼仪之争”。呈送佛朗西斯科和多米尼可的问罪书的教皇使节的傲慢，耶稣会教条式的抚慰和政治上的优越感激怒了皇帝，传教活动由此受到限制，而基督教的命运，无论如何变化，还是开始了致命的衰落。直到18世纪末，中国人仍然有充分的自信心，这使得康熙帝的孙子乾隆皇帝能以一种漫不经心的傲慢打发了英格兰国王乔治三世的使臣：“其实天朝德威远披，万国来王，种种贵重之物，梯航毕集无所不有，尔之正使等所亲见，然从不贵奇巧，并无更需尔国制办物件。”[38]如我们所知，历史会有另一面。即使在乾隆统治结束前的1796年，当贪污腐败遍于政府机关，造反烈火燃遍中国北方时，自信的潮流就已开始落潮了。在后来数十年中，君主政权几乎被农民造反（白莲教、太平天国、捻军），被断断续续的外国进攻的震动（1839年至1842年的鸦片战争，1850年的第二次鸦片战争和1880年至1890年的战争）所推翻。到19世纪末，深刻的变革已经准备成熟，却被儒家制度的残存结构所压抑。然而，儒学本身正在变成曼海姆所说的保守主义：不再是对既定的道德和社会真理可靠性的含蓄假定，而成了惟理论意义上的一种“自觉的反省”和“审慎的冥想”——一种几乎是迷信的意志活动；而在制度上，则是顽固地、最后惊慌失措地维护既得利益。

李鸿章，这位19世纪最后二十五年中皇帝最重要的



大臣，按任何标准都不是激进思想家，他如此总结这一点：若我们固守不变，则国家将日益衰亡，当今之世，各国变法日盛，其进步如蒸气上腾，中国若独维护其传统制度，则势必受害，守旧者自不必为此悔恨，呜呼，我真不明白何以如此！[39]李鸿章表达了一个政治家担心其国家命运的预感。更甚者，他表达了一种极度痛苦：他从内心深处发现或者感到了变革的不可避免，但他既不能在事物的传统框架中为变革让出位置，又无法使自己超越那个仍然视传统为神圣的思想境界。这是古老帝制灭亡之前最后几十年间不知所措的儒学思想家们面临的困境，是一个他们无法回避的问题。

第二章　儒学批判

> 当大批互不相识的人被帝国的中央政府集中在一起时，天才就被埋葬，美德受到忽视，而罪恶则不受惩罚。……人们竭力要维护政府权威，但各地的官员则既要躲避又要加强这种权威，所以极少致力于为公众谋幸福……帝国的组织机构过于庞大，就很容易在其上层机构的重压下崩溃，
>
> ——卢梭

孔子和他早期的门徒把他们熟悉的或能够回想起来的世界理想化了。这个世界由众多诸侯小国组成，各国在文化上同类，社会稳定，人们相互结合的密切程度使人足以相信，统治者能成为一个现实力量，成为其臣民的活榜样。这种幻想进而使儒家坚信：国家是一个道德社会，政府是一个道德机构。

从公元前2世纪末开始，为帝国效劳的儒学适应了截然不同的各种情况。这在极大程度上要归功于汉代经学家的能力和意愿，他们使儒家顽固持守的中华帝国思想风俗的信条适应了扩张性帝国政权的非儒家的志向和欲望。然而原初的理想只要作为对儒家道德心的谴责或儒家对帝国意图的谴责，它还是可以长存的。汉儒歪曲



了儒家的国家概念，从而不可避免地影响了儒家的仕进方式，政府要用这种谏诤来对它面临的危机——直到19世纪的最后危机——作出反应。

19世纪令人困惑地集中表现了道德颓废和王朝衰朽的相似迹象——政府无能，社会风纪败坏，盗贼蜂起，造反动乱频仍——其根源则在于，外国入侵造成的压力，空前严酷的社会现实和已经完全超出了传统经验所能理解的人的行为动机。因此可以说，危机是几种因素的产物，是几个世纪以来各种情况组成的压力的产物。或许早在宋代，确切说在清初，技术进步和引进新的粮食作物为人口的超常增长做好了准备，而人口增长则使为适应稳定的农业经济需要而设计的社会理论趋于紧张。在同一时期，外国商业和文化都得到了极大发展。迫在眉睫的灾难有本土因素，但更明显的是外国因素：在军事和政治威胁的背后隐藏着对中国文化赖以存在的基本价值的挑战。

因此，儒学思想家们首先本能地回到那些屡试不爽的分析和批判的范畴，用原有的改革派文献中的成语表达主张。儒家能理解维新（Renovation），却不能理解革新（Innovation）。变革是19世纪不可抵御的挑战。中国人应付这种挑战的能力，受到历史悠久的儒家反省和批判传统的制约，现在我们就转向这一点。

在儒家的构想中，自我修养和自我反省是天生的必然结果。儒家学者—官僚在个别情况下和特殊境遇中都能深刻反省他们对儒学价值体系与自身关系的评价，尖锐批判早期的经学。在自给自足的漫长历史中，中国文明的生命力大都来自这种儒家推崇的自我批判，来自表面上永不衰竭的心智活力，这种心智活力体现在对儒学



原始教义的片断进行精心整理和解释的著作中。

社会哲学不能运用于等级制与和谐的准则，但可以把变更作为一个积极因素结合进其知识结构中。柏拉图的“共和国”或中世纪欧洲社会理论的三分制度（tripartite orders），其真实性和儒家理论是一样的。对自身坚定理想的任何背离，只能被视为异端，从不会被看作对理想的实现。变革是一种入侵：即使出于治理国家的实际需要认可变革，也难以证明它是合理的。儒家学者不愿退而承认其教条可能不健全，不愿质问早期儒家洞察人性的准确性，不愿使人对以往的权威产生怀疑。而且，史学传统使他们厌恶这种观念：把为谋求国家的富强而设计的体制改革当作以改革为名的一项事业。这种政策的先例使人想起传说中的秦王朝的暴政。按传统的解释，秦王朝的建立是法家的胜利，结果是一种赏罚严明的非个人的法律凌驾于“正义和人道”之上。在儒家看来，秦王朝的迅速灭亡是意料中之事。孔子反对依赖法律，他说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”[1]。

儒家由于坚信道德榜样的卓尔不群和改造力量，因而对任何试图使自己的王朝世代相传的变法改革都表示极大的怀疑。这种怀疑反复出现在帝国的历史中，雄心勃勃的宋朝宰相王安石所进行的或企图进行的变法或许是最著名的恰当例证。宋代的闲适艺术奢华而丰富，然而却长期经受着国内经济和社会灾难，受到强大的北方游牧民族的威胁。王安石的变法不得不关注这形形色色的问题，诸如农业的信用贷款、为帝国骑兵提供马匹、修改考试制度以使其更适应官僚政治的实际需要等等。尽管他仍然忠于儒家原则，致力于巩固君主政权，但他的



纲领还是遭到许多同代人的严厉斥责。其中一人是苏轼，虽然他仕途漫长而历尽坎坷，但他作为一个官员的名声远不如他的诗文的名声大。在一篇指责王安石“新法”的文章中，苏轼表达了完全可以当作古典儒家观点来看的思想：

> 人主之所恃者，人心而已。人心之于人主也，如木之有根，如灯之有膏，如鱼之有水，如农夫之有田，如商贾之有财。……国家之所以存亡者，在道德之浅深，不在乎强与弱；历数之所以长短者，在风俗之厚薄，不在乎贫与富。道德诚深，风俗诚厚，虽贫且弱，不害于存而长。道德诚浅，风俗诚薄，虽强且富，不救于短而亡。人主如此，则知所轻重矣。是以古之贤者，不以弱而亡道德，不以贫而伤风俗，而智者观人之国，亦以此而察之。*[2]

当儒家君主政治思想在17世纪逐渐通过耶稣会的报道媒介传人西方时，这种高尚品格使欧洲人感到惊奇而欣喜。利玛窦于16世纪初期在中国宫廷中确立了他的组织的特许地位。他在结束描述“这个奇妙帝国”的政府时让人们注意这一事实：“值得注意的与西方不同的标志”，是“整个帝国由博学的、即通常被视为哲学家的阶层来管理。有秩序地管理整个国家的责任完全由他们来承担”[4]。从此，欧洲人崇尚中国事物的风气，超出了罗

---

* 一般印象中的儒家政治家都是一本正经，他们宁受帝国君主的打击，也要提出批评指责，在读这些严厉指责时不要忘记他们还有另一面。如苏轼一首诗所表现的：“人皆养子望聪明，我被聪明误一生。情愿孩儿愚且鲁，无灾无难到公卿。”[3]



可可趣味的局限，不再只喜欢“具有中国风格的东西”，而开始对中国人的思想和道德产生了兴趣。莱布尼兹在出版于1697年，题目为《中国最新消息》的小册子中，表达了一种不寻常的观点：

> 我们自己的情况在我看来已经糟糕之极，鉴于道德腐败发展到这种极端的程度，我几乎认为有必要请中国人给我们派传教士，教给我们自然神学的目的和实践，一如我们派去传教士给他们教授天启神学。因为我相信，如果一个智者当法官——不是判断女神的美，而是判断人民的善——他会把金苹果奖给中国人；除非我们比他们更崇高，就是说，能授予他们超人的善——基督教的神圣礼物。[5]

半个世纪以后，伏尔泰写道，省出“基督教的神圣礼物”送给中国人，只不过是为了表示不无嫉妒的庆贺而已。“他们完善了道德科学，而这是所有科学的起点。”[6]

“我们不应盲目热衷于中国人的美德”，伏尔泰在收入《哲学词典》的一篇论中国的文章中告诫说：

> 他们的帝国政体事实上是全世界最好的，是唯一以父权为基础的国家（这并不妨碍官员监禁其子女）；在这个独特的国家，一个省的总督外出时如果不能受到人民的欢呼致敬，就会受到惩处；任何地方的法律都是惩戒犯罪行为的，而唯有中国的法律是用来奖赏善行美德的；当我们仍然在接受征服者勃艮第人、法兰克人和哥特人的风俗习惯时，只有中国使征服者采纳了它的法律。但我必须承认，中国的普通人民和我们的人民一样地平庸、低俗；和

> 我们的人民一样，他们卖给外国人的一切东西都索要高价；在科学方面，中国人还停留在我们两百年前的水平上；和我们一样，他们有成千上万极其荒唐的偏见……
>
> 我还要说，他们的医生治疗道德疾病并不比我们高明；而中国人靠自然治愈较轻的病症，也和我们一样。早在四千年前，当我们还不能阅读时，中国人已经了解了所有我们现在自夸的绝对有用的东西。
>
> 我要再次强调，中国有学问的人的宗教信仰是令人钦佩的。没有迷信，没有荒诞离奇的传说，没有侮辱理性和自然的教条……四千多年来，最原始的道德祭礼在他们看来似乎就是最好的。[7]

莱布尼兹、伏尔泰和许许多多自认为对中国的榜样抱有热情的哲学家和重农主义者，当然是在用中国赢得辩论，这种辩论主要是讨论近代欧洲文化而极少涉及中国的现实。即使在那时，他们的观点也不无分歧。蒙田极其反感中国的君主专制，他不明白"只能用棍子统治的人民会有什么美德！"[8]卢梭鄙视中国人缺乏自然感情。黑格尔认为中国历史中没有绝对精神运行的任何迹象。最著名的是亚当·斯密的发现："中国也许仍停滞不前，但它并未倒退。"[9]稳定不变的文化形象逐渐成为欧洲人占主导地位的中国观，"最原始的祭礼"逐渐被视为对暴虐的古代风气的怀恋。

伏尔泰的时代过后一百年，进步的西方观点是把中国当作一种可资借鉴的教训。"我们有中国这个前车之鉴"，穆勒 1859 年写道。他仍想承认中国人"非常有才



干，而且在某些方面甚至很聪明”，为此他称赞中国的“一整套特别完善的风俗习惯”的影响，这些风俗习惯“是某些人制定的；即使最开明的欧洲人，在一定限制下，也必须把他们看作圣人和哲学家”。他的赞誉过于笼统。“（中国人）制度的优点，在于使这些圣人所具有的智慧尽可能在这个社会的每个人心中留下深刻印象，并且保证使那些熟悉绝大部分圣人思想的人获得荣誉和权力。”但穆勒看到的这种优点的效果却根本不值得赞扬。“中国人这么做的确发现了人类进步的秘密，而且必然能使自己稳定地处于世界发展的领先地位。但事实恰恰相反，他们停滞不前，并且维持这种静态长达数千年；现在他们要想有所发展，就必须依赖外国人。”像伏尔泰一样，穆勒对中国的兴趣，仅仅从属于更直接关切的问题：“公众所主张的现代‘政体’，是以一种无机化方式组成的，使中国人的教育和和政治体系有机化的那种政体；除非个体能成功地表明自己反对这种束缚，否则，欧洲尽管有辉煌的经历，有发誓信奉的基督教，也可能变成另一个中国。”[10]

变化着的欧洲人的中国观，从 17、18 世纪的迷恋到 19 世纪的轻蔑，在几方面是有教益的，当然这也使我们了解了中国的某些东西。在 11 世纪，苏轼温和的告诫表面上至多是一种因袭守旧的虔诚。然而八百年后，当儒学政治家实际上以同样的语言，向清王朝的君主提出同样的告诫时，在西方人看来，似乎是一种悖逆时代的自信，一种垂死的理想主义。思想上的一致和谐——正如一个观察家指出的[11]，“一统思想的独特停滞”——这是 19 世纪西方报道一般认定的中国人的品质。

这里不只涉及儒家的冥顽不灵。温文尔雅、敏于应



对的耶稣会士现在已经消失了，他们曾从这个文明堡垒内报道中国并发现了许多值得尊敬和赞扬的东西。19世纪西方人的观点则是根据缺乏同情心的观察家的报道而形成的，由于地理和文化上的限制，西方人了解的主要是：由于北京毫不动摇的恩赐态度，外交使团受到冷遇、阻碍和侮辱；商人和鸦片经营者由于被禁止进入有厚利可图的巨大市场而忍无可忍；福音传教士为上帝和坚定的信仰服务。

马地臣（James Mstheson），19世纪30年代给中国人供应鸦片和其他日用杂货的头号商人，他在斥责中国顾客时污蔑说："不可思议的愚昧，贪婪，自负和顽固已成为他们的性格特征。"[12]不论西方人兜售货物还是推销文明的精神必需品，也不管他们如何看待把鸦片贸易作为达到这一目的的手段，19世纪与中国打交道的西方人更愿意认可而不是否认这种描述。

这些人带往中国沿海地区的价值，是一种文明本身在广泛而急剧转换过程中的价值。在18世纪50年代，伏尔泰仍能轻而易举地忽略中国在科学上落后这一事实。一百年后，西方的领先更加明显，没有一个西方人会不考虑这一巨大差别的意义。商人和传教士喜欢自封为能惠及他人、具有历史必然的现代性的代表：不仅是基督教的，也是自由贸易、进步和机器这种信仰的传道者。这并非西方对中国的看法有了根本改变，因为临近19世纪，西方价值被强加给中国人时，中国人自己激进的改革派文献已经开始反映了西方观念的某些方面。其中，儒家精英集团的历史经验本身成了渴望通向知识分子现代性的一个出口。

即使利玛窦在促请人们注意儒家学者在中国君主政

体的政府中发挥的“广泛影响”时，他也不得不承认“哲学家并没有统治这个帝国”[13]。孟子“劳心者”构成自然统治阶层的自信主张并没有成为明确规定。在孟子的时代或稍后的时期，他的主张只是一种希望：承认知识分子有资格获得实际尚未据有的地位。孟子的一生，像先于他的孔子一样，大部分用在周游列国，而且常常受到大小诸侯的的冷落。他自认的身份既不是统治者，也不是官吏，而是教师。在帝国中，儒家学者由于专擅治国必需的统治权术而不是权力本身，才被纳入国家管理机构。他们是传统文学和礼仪的大师，是社会和文化价值符号的有教养的操作者。因此，他们的作用不是统治，而是证明权力在握的统治者权威的合理性，并帮助他们管理国家。

在中世纪的欧洲，知识阶层主要依赖庇护人的保护资助，而以为其服务作为回报，主要是论证世俗的和基督教政权的合法性并为之效力。开始于中世纪晚期、集中构成文艺复兴历史的欧洲文化生活结构的伟大变革，逐渐改变了知识分子的这种角色。城市生活和文化的复兴使知识分子的活动有可能移出宫廷和修道院。印刷术的发明和读写能力的扩散，扩大了知识分子群体，创造了必要条件，使学术机构和传统的建立不必再依赖先前由教会和国家提供的庇护。宗教团体的腐化堕落和来自各方面的对教义的挑战，扩大了知识分子事业的范围。一种出于个人技艺和个人利益的新鲜热情，鼓励人们首先把个人主义作为一种生存条件，后来又当作一种抽象的社会价值。这反过来又产生了行业职业化意识和不仅仅以职业能力为基础的同一性思想。滋养这种新的同一性的一种必然出现于现代世界的新价值：玩世主义和怀疑

主义；在欣赏上帝创世结构的复杂性时伴随着一种巨大的自信，即有能力自由安排和训练人的智力以理解最复杂、最微妙的关系；并且，与这种乐观主义相关联，有时还对人类境遇、个人、社会或历史的道德上的模棱两可有一种嘲讽式的敏感。

作为这种新的大胆思想的结果，欧洲知识阶层——或其中一个重要部分——逐渐把自己视为与政治权威所要求的奴性不同的某种独立品格的继承人。这种独立性其实仍不稳定，不完善。受过读书写作和礼拜仪式的智力技术训练的这种人，大部分仍照旧从事世俗和基督教会官僚政治的管理工作。不断膨胀的国家机器吸收了持续增长的职员、抄写员和形形色色的官吏为其服务，这些人对智力职业的抽象价值并不感到特别的依恋。然而，在 16 和 17 世纪开始形成了知识分子责任感的传统，这个传统中一个引人注目的部分，就是对欧洲文化的大众标准表示异议。这就为“批判集团”走向欧洲舞台铺平了道路，正如皮特·盖伊所说，启蒙运动的知识分子是生活在“神圣圈之外”的人，他们相信，“既然上帝沉默，人即是他自己的主宰：他必须生活在一个摆脱幻想的世界中，使一切事物服从于批判，并由此而进步”[14]。

中国没有出现批判集团，也没有任何类似于欧洲的坚定的社会异见的传统。儒生明确地构成了一个智力精英集团，它能产生适应帝国要求的官僚政治人才，也能产生学者，甚至能产生对其职业具有深刻道德批判力量的官吏。而且中国在几千年的历史中，经历了许多与欧洲相同，我们称之为“现代”智力行业先驱的文化和社会变革。在印刷术的发展上，中国人曾领先于西方好几个世纪。他们在公元 1 世纪就使用纸了，在唐代，印刷



术（宁要雕版而舍活字，以适应其书面文字的特性）成为一种普通技术。到宋代，稳定增长的印刷书籍流行全国。到了清代，中国已拥有比世界上任何一种文化都多得多的印刷文献，而且有文化的人的比例远远要高于一般所承认的数字*。

能读会写的能力给中国留下了许多和欧洲相同的社会和文化成果。它促进了中原地区繁华都市中与众不同的异族文化的发展，这种文化的存在更多应归因于商业而不是政治管理的需求。因而它成了明清两代大众文化、白话和戏曲文学发展的基础。同时，普及文化更便利了，从宋代开始，建立了智力活动的私人中心"书院"，它培育了晚近中国绝大多数严肃的哲学和历史学术成果。唐代后，赋税征集办法的修改和地租方式的改革，削弱了古老贵族家族的地位，文化生活环境中的这些变革对士阶层的产生，以及这一阶层在整个帝国时代的存在，都具有极大的重要性。

这一点与欧洲不同。在西方没有和中国士人阶层这一特殊社会现象相平行的阶层；而且，抑制个人不同见解的发展，几乎就是士人阶层本身的要求。因为一方面，士人获得特权需要有受教育的机会，文化的普及和书院、私塾及村学的激增使之成为可能，另一方面，要享有特权，仍然依赖于只有帝国庇护人才能保证给予的职业机会。这种依赖性部分地反映了不断发展的社会规则：从政，或起码具有精英阶层成员的资格，是获得社会高位

---

* 根据参加科举考试的人数，F. W. 莫特认为，在清代，至少有百分之十的人口能读会写；这很可能是一个保守的估计，因为大量有读写能力的中国人并不参加考试，他们的数量无法统计[15]。



的惟一途径，是改善个人地位或在个别情况下提高城市商人阶层地位的惟一希望，是把财富转化为社会地位的惟一途径。然而，比这一点更为重要的是，这种依赖性反映了一种思想动机：忠诚的儒生坚信从政的重要性——为帝王服务，并通过他为全人类服务。归根到底，儒家君主政治制度被视为由知识精英支持的大众价值体系的工具，因此，这种价值的实现或未能实现，知识精英集团都要承担大部分责任。

儒家文献雄辩地表明，儒生意识到在现存制度领导下没有，也许不可能达到儒家的道德目标，因而感到极度的痛苦，并从良心上进行自我反省。然而，这种醒悟极少产生超越现存制度的意图，极少有人放弃所珍爱的儒家文化理想。当然，存在道家（或佛家）退隐的选择，一种隐于田园、饮酒闲谈、沉思冥想的生活。但放弃公众生活意味着否认公众的重要性，对于认真的儒生来说，这是庄子式的不负责任。庄子有一次在河边钓鱼时，不理国君派来委任他官职的信使，并表明他宁愿做一个爬在污泥中的活乌龟，而不愿变成死乌龟供奉于祖先庙堂。更糟糕的是隐士诗中所表现的原始、半疯狂的孤立："人问寒山道，寒山路不通。夏天冰未释，日出雾朦胧。似我何由届，与君心不同。"[16]相信这一点，就要放弃重获希望的儒家信仰，即人处在自然的血缘关系中并因此而能被树立了美德榜样的人所领导。

那么，儒家世界中最大的痛苦根源就是，一个在社会和道德问题上认真执著的人，因为不能确定他的原则是否有益于一个堕落的时代而在内心深处发生的斗争。孔子劝告说："天下有道则见，无道则隐。"[17]这两条戒律哪一条能准确描述个人所处的时代和他的适当道路，是



由个人来决定的。在作出判断时，他不得不重视这种可能性：历史会谴责他侍奉一个卑鄙统治者的决定，会反对他拒绝“见”而使帝国利益受损的冒险。而且，如果儒家退隐，他遗弃的就不仅是外在于他的东西——已经腐败和正在腐败的帝国权力机构——而且还有更有意义、内在于他的某一部分同一性和责任。的确，儒家对先验的抽象观念——真理、理性、上帝甚至人——这些与国家责任无关的东西没有责任。由于没有信仰之外的立足点，儒家充其量只能试图维持一种差别意识：把最宽泛和最人道意义上的国家与个别政府的目的区别开来。

这种情况与西方历史初期的一些特征很相似。它的产生与中西方道路在19世纪的戏剧性对抗无关，而是始于两百年前17世纪清朝确立其统治和建立最后一个伟大王朝的几十年间。

1663年冬天，在浙江省距宁波不远的小城市余姚，一个名叫黄宗羲的儒家学者，坐在风雨飘摇的窗前写作一篇政治论文《明夷待访录》的序言，“吾虽老矣”，他写道，“如箕子之见访，或庶几焉；岂因夷之初旦，明而未融，遂秘其言也！”[18]

黄那时已50岁，按孔子的说法，是知天命的年龄。此后他还活了30年。他把余生全用于学术研究，搜集各种文献，编写了一部明代儒学史——《明儒学案》，在1695年去世前，他开始致力于宋代儒学史的研究。这些著作确立了黄氏在同代学人中的学术声望，然而他1663年决心交给后世的思想，在他生前未能发表，也不为人所知。主要原因是那篇简短的文章对儒家君主政治的制度和动机提出了具有惊人煽动性的指控。黄氏是一个非



凡的人，是许多深刻而又勇敢的儒家政治秩序批判者中的一个，他们不幸却像中国格言说的那样，生不逢时。

黄氏则称之为黑暗的时代，并把自己政治遗言式的著作题名为《明夷待访录》。这时代充其量也是不确定的。二十多年前满族人靠征服，尤其是对富庶而文化发达的长江中下游江南地区的血腥征服，建立了自己的王朝。在臭名昭著的江苏扬州之战中（该城在余姚以北二百英里处），当 1645 年 5 月该城陷落时，城中居民可能有 50 万惨遭屠杀。稍往南的城市江阴，在经过三个月的围攻后最终于 10 月陷落，城中居民几乎无一幸免。整个 17 世纪 40 年代，明王朝的残部一直南逃，试图徒劳地重新组织对清军的政治和军事抵抗。在 17 世纪 50 年代，忠于明朝的海盗一直活动于南方沿海地区。直到 17 世纪 60 年代，明朝皇室的残余才被消灭，但政治局势仍不稳定。

康熙皇帝 1661 年登基时只有 7 岁，由以鳌拜为首的满洲大臣摄政，鳌拜等摄政认为，只能鄙视儒生那种平庸无聊、摇摆不定的价值，而这正是康熙的父亲，顺治皇帝学习并依赖的东西。摄政们相信，顺治及其谋臣危害了满洲人尚武的天生权力，而他们则要相应地以牺牲汉人来发展满洲人的利益，要挖掉儒家统治权威的根基。他们也激动地宣称，凌驾于地方士人之上的新政权，当然要把敌意集中在江南地区，那里的岁入赤字和逃避赋税据说很普遍。

大批地方上著名的学者和士绅因抗议严厉的赋税征集办法，被紧张的地方官员以煽动叛乱罪于 1661 年夏天在南京处死。大约在同时，省城杭州的书坊间出现了非官修的明史著作，这本书被认为对“蛮夷”满洲人不恭，1663 年该书的编纂者、出版商甚至一些得到此书的学者



总计约70人，被抄家处死。

黄宗羲完全有理由感到强大的压力。当康熙正式接掌权力时，谁也没想到他会比这些严酷摄政的政治家们活得更长，会成为一个儒学的伟大庇护人；没想到他会经受长期内战——所谓三藩之乱（1673～1681年）——的挑战，统治完美而辉煌的六十年，带领清王朝和帝国制度本身达到其强大的顶峰。然而，可疑的是，即使黄宗羲能看这么远，巅峰时期的康熙王朝的力量和壮丽也未必会给他留下美好的印象。事实上，和许多怀有同样不满和忧虑的学者一样，帝国的强大和辉煌是最使他悲伤的事情之一。

与箕子的处境相比，黄宗羲在于提出一个谨慎而深思熟虑的论点。箕子是一个传说中的儒家英雄，他是一个正直的大臣，他向暴虐的统治者——（假如是这么回事）公元前2000年商代的最后一个君王——提出审慎的忠告，尽管他一片苦心，还是被囚禁。然而故事还没有终结，这也不是黄氏观点的要义所在。当周朝得胜的军队于公元前1122年推翻腐败的商朝，有德行的武王登基时，箕子拒绝了所有返回政治生活的邀请；他最大的作为是私下里向武王吐露了后来被收入《尚书》“洪范”一章中的理想，这本书，是儒家政治原则最早、最富有诗意的说服力的表述之一。至于其他方面，箕子则独立自主，坚信新王朝建立在篡位的不义基础上。

黄宗羲以及与他齐名的亡明忠臣顾炎武（1613～1682年）、王夫之（1619～1692年）正是持这种观点。他们都曾是旧王朝的举人或者秀才。在明朝恢复的最后希望破灭前，每人都曾为短命的明朝流亡政府效力。此后，他们都毫不动摇地拒绝为获胜的清王朝服务。他们不受

通过特殊考试而做官(即埃蒂纳·巴拉兹 Etienne Batazs所谓的“陷阱考试”)的诱惑，这种考试是清廷为了平息江南士人的敌对情绪特意在17世纪70年代举办的。他们甚至拒绝参加编纂官修明史的学术工作，而按正统的儒家方式，清朝要承担为前朝修史的义务。黄宗羲退隐于浙江，毕其后半生从事私人的历史研究。顾炎武则携带着数量可观的图书资料在北方漫游——寻访历史遗迹，拜谒北京明陵——直到死神在遥远的陕西山地他暂居之处追上他，那年他69岁。王夫之隐居于家乡湖南[19]的荒山中，他完全与世隔绝，潜心研究，以致死后两百年间竟不被人知。使这些名字联在一起的既不是个人间的联系(虽然黄氏和顾氏至少了解彼此的见解)，也不是学术上的合作，而是对他们所处时代的共同看法。

明朝的衰亡，以不寻常的方式显示了许多帝国衰落的征兆：明末的皇帝无能、腐败、不问政事；太监滥用权力而臭名昭著；道德沦丧和腐化堕落遍及官僚阶层，以及与此相伴而生的行政弊病。而且，整个明代独裁权力的稳定增长，是以削弱传统的大臣职责甚至取消高级官职为代价的。在明末，以真实或臆想的欺君罪名在宫中鞭笞大臣，并非不寻常的惩罚。黄宗羲的父亲，身为著名学者和帝国御史，因为招致皇帝宠信的太监、声名狼藉的魏忠贤的仇恨，1626年死于狱中。许多以东林党闻名的改革派人士，像他一样惨遭杀害。

因此，黄宗羲和其他清初学者在对实际上是可鄙而腐朽的明王朝表示怀念时，他们的忠诚中便有一种悖谬的因素。他们的情感更多应视为一般的儒家顾虑，即良臣不事二主的古老信念。甚至更多应视为他们对儒家制度堕落蜕化的深刻的不适应。对明王朝的忠诚表现出对



“蛮夷”新王朝根深蒂固的文化反抗。江阴人民宁可关闭城门抵抗清兵，也不愿忍受剃头留辫子的侮辱。据传说，顾炎武的继母宁可绝食而死，也不愿在令人憎恶的异族统治下苟活，甚至她死时还严厉要求儿子明确作出不为清朝效力的承诺。从个人结局看，黄、顾、王和其他一些不太著名的学者后来很少采取激烈反抗的态度，更多则是出自本能地进行理性思考。

因此，清初思想产生于一个多灾多难的时代。它由相等的两部分组成：文化上的绝望和道德上的自以为是——一种常见的儒家改革派的思想方法。这些17世纪的思想家要把时代危机归结为对儒家原则普遍理解的歪曲。他们认为，正如戴维·尼维松（David Nivison）指出的，“明亡于哲学的消化不良，明代大部分智者在世界濒临崩溃时他们却把终生耗费在毫无意义的争吵中。”[20]伟大的新儒学体系建构者在这一点上也受到了清初思想家的批判。他们不满于宋代对形而上学沉思的偏爱，以及这种偏爱所培养的对无穷无尽的“空言”的趣味。然而，他们更激烈否定的是从明代政治家和学者王阳明的思想中衍生形成的内省的思想流派。王阳明的儒学所寻求的逻辑结论是孟子的教育思想，强调自知和道德行为的直觉根源。尤其是在王的某些追随者的解释中，倾向于贬低经典的权威而赞成获得类似于禅宗或刹那间直觉顿悟的“启悟体验”[21]。

这些清初学者截然相反，致力于他们认为“实在可靠”或“朴素”的学术（朴学），详尽入微地寻求证据、尽力避免理论润饰。他们在努力恢复对未受有害的佛教或新儒学影响的儒家原典的理解时，尽可能依据汉代经典和注解。因此，他们的研究被称为汉学。同样的冲动



使他们在方法论上获得极大成就，语言学分析和文本批评技巧的发展，使他们能从古典作品中剥去若干世纪以来积累的层层误解歪曲。在他们手中，文本批评（考证学）达到了非常复杂和精致的水平。

然而他们并不满足于一种古典崇拜，正如黄宗羲警告的，这可能很容易导致仅仅是卖弄学问。他们认识到，在许多方面，儒学就是在不同时代和环境中对儒学的理解——王夫之尤其大胆而清楚地表达了一种历史相对主义的理论——因此他们更多地把注意力指向儒学历史与帝国制度的关系。黄宗羲对宋、元、明知识分子历史的研究，就是一个有趣的例证。顾炎武最著名的著作，在很大部分上也是如此，《日知录》是他30年漫游历程中研究笔记、第一手观察材料和历史探索的合集。顾氏不知疲倦的四方跋涉，为行将崩溃的文化寻找其可考证的古代遗踪，在后几代人身上集中表现为在具体细节问题上的不懈努力和审慎态度，从而成为清代经验主义的显著特征。

对明王朝的忠诚，并不妨碍这些明代忠臣对明朝得以长存的制度表示不寻常的怨恨，发起彻底的攻击。他们的攻击集中在君主政体本身、帝国制度和皇帝个人的集权。顾炎武说："古代圣人，以公心待天下之人，胙之土而分之国；今之君人者，尽四海之内为我郡县犹不足也，人人而疑之，事事而制之，科文簿日多于一日，而又设之监司，设之督抚……"

黄宗羲的主张包括了对帝国专制更尖刻的斥责。他的论述开始多少有点像荀子——而且也多少有点像他的欧洲同代人洛克和霍布士——想象人类生活在原始的自然状态和非社会的（或至少不合群的）自足条件下，每

个个体只追求自己的目标而不顾公众利益。在黄氏看来，使人类从这种不幸境遇中解脱出来的，不是由于恐惧，由于理性的作用或有启发性的自身利益的作用而产生的一种“契约”式的东西，而毋宁说是出现了一个不考虑一己私利而有益于天下的人。换言之，出现了一个典范的圣王，以及因他而出现的推行仁政的制度和礼仪，即儒家长期推崇的黄金时代。“古时”的帝国给黄宗羲展现出一个完全不同于后世帝国的景象。“后之为人君者……以为天下利害之权，皆出于我。我以天下之利尽归于己，天下之害尽归于人……敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，曰：‘此我产业之花息也。’然则为天下之大害者，君而已矣。……今也天下之人怨恶其君，视之如寇仇，名之为独夫，固其所也。”难怪黄氏的文章只在他的可靠朋友圈子里流传！

专制主义不仅在人民中，而且更可悲的是在官吏中培养了奴性。顾炎武公开嘲笑官僚只是想方设法谨慎地置身于事外，根本不考虑人民的利益。道德当然不能破除官僚政治。黄宗羲认识到，并且武断地坚持认为“天下之大，非一人之所能治”，因此皇帝就需依赖“百官”。他为行政作用的辩护，同时也就肯定了儒家出仕的理想。

> 故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。吾以天下万民起见，非其道，即君以形声强我，未之敢从也……
>
> 出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。夫然，谓之臣。

为了清除当代的罪恶，这些清代批判者提出一个原始“封建”儒家共和的幻想。然而，在涉及这一理想是否能如实地或隐喻地实行时，他们的看法各不相同。黄



宗羲是一个拘泥于文字的人，他争辩说，必须变革一切，直到恢复古法，就是说，必须恢复秦王朝以前行之有效的制度。他还详细讨论了恢复井田制的必要性。井田制是一种农民公社。八块土地对称地排在中央一块土地周围，而中央土地上的农民代表天子。由此形成的模式类似于汉字的“井”字，井田制由此而得名。这种安排更多应归功于传统而不是基于有确凿历史证据的仁政时代。井田制在孟子的时代已经成了遥远的回忆，孟子曾讨论过这个问题，后来的改革者一再回到这一理想，甚至20世纪的社会主义者偶尔也以此作为其灵感的本土源泉。顾炎武和黄宗羲极为重视这种制度。黄氏尤其煞费苦心地在细心计算的基础上证实，恢复井田制将不会对富人的利益构成威胁：百分之七十五的可耕地即可满足人口的需求，富人可占有其余部分。如此“则天下之田自无不足，又何必限田、均田之纷纷，而徒为困苦富民之事乎！”无论他们对现存政治制度的批判多么清楚有力，这些清初思想家仍然只是社会平等主义者。

王夫之发挥了一种不寻常的（儒家）相对主义历史变革理论，并因此而对不同时代的不同需求极为敏感。他常常怀疑被最严格运用的古典先例的有用性。他仍然相信，最有效的统治之道，是细察《尚书》，并使其表述与孔子的言论相调和。但是，他提醒说：

> 治道之极致，上稽《尚书》，折以孔子之言，而蔑以尚矣。其枢，则君心之敬肆也；其戒，则怠荒刻核，不及者倦，过者欲速也；其大用，用贤而兴教也；其施及于民，仁爱而锡以极也。……至于设为规画，措之科条，《尚书》不言，孔子不言，岂遗其实而弗求详哉？以古之制，治古之天下，而未可



> 概之今日者，君子不以立事；以今之宜，治今之天下，而非可必之后日者，君子不以垂法。故封建、井田、朝会、征伐、建官、颁禄之制，《尚书》不言，孔子不言。……三王之遗泽，存十一于千百，而可以稍苏，则抑不能预谋汉、唐以后之天下，势异局迁，而通变以使民不倦者奚若。……推本得失之原，勉自竭以求合于圣治之本；而就事论法，因其时而酌其宜，即一代而各有驰张，均一事而互有伸诎，宁为无定之言，不敢执一以贼道。（《读通鉴论》叙论四）

顾炎武采取中间立场。他承认，时代变了制度必须随之而变。但按他的思想方法，这为希望提供了基础。如果理想能保持活力，不可避免的历史转变就得一再造成适应它实现的条件吗？在中央集权的帝国形成前，封建制就已经瓦解了，这样帝国本身就得及时衰微，转变。"这意味着返回封建制？不，这不可能。但是如果有圣人能使郡县制带有封建制的基本意义，那么世界就会获得秩序。"在顾炎武的方案中，这意味着，地方官员应再次被赋予世袭权威。这样争官夺权就会消失，维持官僚通过他的部属经常出巡、博取声望这种费用就会消失。只有官员实际上成为他们口头所说的父母官，才能靠对民众密切而持久的影响，限定诸侯王公奴仆的界限。

在清末，激进改革派迫切地接受这些17世纪的思想家，不是因为他们对我们意味着是"封建复辟"的支持者，而是因为他们是现代性的先驱：独裁的敌人，反对异族统治的民族主义反应的先锋，怀疑论和经验主义知识方法论的创始人。不难理解这种激情，因为对清初这种现存制度，已经有了不寻常的尖锐批判。但是说这些



人是共和体制、人民主权论和公民自由的先驱，科学世界观的先驱，民族主义的先驱，显然言过其实，因为如果真是如此，我们就会困惑，何以他们最终的成就如此之少。

先说民族主义。这是个专门术语，是一种政治动机，在我们的历史发展中，这个词增添了很多麻烦，我们在很多场合都不得不涉及。很显然，直到19世纪末，中国人被迫面对西方和日本的强权与竞争的涵义时，他们对民族主义还一无所知。换言之，他们全神贯注的事，是完善儒家文化，而不是恢复汉人的国家。显然这种观点更合乎真实，只要想想苏轼的例子，就能明白儒家强调的重点何在。然而就整体真实来说，这样还是未免过于简单。儒家只是轻视国家。其实，很难设想这个国家没有儒生，因为没有任何其他力量，能够实现仁慈社会团体的更广泛价值。然而，在传统中国，儒生把国家的存在看作一种政治实体是理所当然的。他们从不认为，国家的意志，就像儒生看重的那样，理所当然是追求一个文化目标。结果，他们总是被要求按照儒家的态度，判断一个既定政权的合法性。

19世纪发生的是重点的根本性转移。不再把国家本身的存在视为理所当然。儒家被迫向自己提出一些关于支撑它的或它所支撑的文化的难题。谁是儒家？彼此间有何联系？中国的本质是现在受到威胁的一个政治统一体，还是儒家历来倡扬和保卫的文化个性？这些问题当然不是以这样尖锐的两难选择方式，自动出现在19世纪的中国人心中的，当然也没有清楚的回答。像黄宗羲和顾炎武尤其是王夫之这样的不妥协的思想家，他们自我怀疑的勇气，具有非常自然的号召力。他们明白这对中



国意味着什么，他们认识到了满族的本来面目：一个文化的征服者，不但未能进入这个文化，更没有成为它的保护者。所以，在他们的时代两百年后，“湖南隐士”的著作安然出版，而且被一代人广泛阅读，这代人对满族人的憎恶，比王夫之和明朝的忠臣们有过之而无不及。

王夫之的贡献，是对作为一个文化社群的种族作了清晰的界定，他认为种族的纯洁性必须受到保护。他坚持说，这是因为人种本身有天然的根本的不同。蛮夷和汉人生于不同的土地。土地不同，呼吸的空气自然不同；气候不同，所以生活方式也不同；既然他们的习俗不同，他们在理解力和行为方面能没有差异吗？[22]结论是明确的：蛮族不能变成汉人。古老的中国像一个文明的海洋，蛮族就是汇入其中的河流，而现在她被由固定的疆界所分割成的不同的文化观念所替代——几乎不需要想象力就能理解王的思想在这里的政治和文化意义。当然，边界有两边。王看到，或自称看到，如果一个人生而为蛮族，他本身没有错，但他只能是个蛮族。“两个种族将漠视彼此的优点。这与天命和人情律令相一致，因此只能按自己的方式寻求满足。”

在19世纪，不止一个总理各国事务衙门大臣，就这个问题对形形色色反应迟钝的西方听众大讲特讲。不能把这直接归罪于王夫之，它毋宁是中国人自卫本能的表现。问题当然是，西方人拒绝承认自己是蛮夷。他们肯定按他们认为合适的方式寻求快乐——足以假定中国人因此而受益。当然他们并不认为他们的法律和制度“简陋”，他们的习俗“野蛮”，他们的天性“粗暴残忍”，王夫之的语汇都是如此。到19世纪末，造反者最初的目的是洗雪中国被满族人统治的耻辱，而王夫之的著作提供



了文化和种族差别的丰富语汇。但是，这种适合于中国的"民族主义"，像儒家其他遗产一样，对19世纪的危机而言，干脆就是一种令人痛苦的时代错误。无论是王夫之还是他的同代人，都没有为能超越传统的新的民族主义提供基础，这种民族主义的任务，就是动员人民的力量——所谓自强，所谓现代化，所谓革命——创建更强大的国家。这个目标，的确不仅超出了他们的视野，而且最终也有悖于他们的原则。

培根在《新工具论》中写道："对我们来说，惟有激励一法。我们必须引导人们反观自身，以及他们的谱系和秩序；当人们站在自己一边时，就必须强迫他们有机会用事实表达自己的想法，了解他们自己。"[23]从外表看，这种感受好像是晚一代、另一个世界的，完全出自顾炎武的手笔。顾和他的考证同事孜孜以求地研究事实和细节，永不厌烦地呼吁注意抵销他们所处时代的"看法"。朱熹在12世纪提出了一个规范的重要戒律观念：真实的理解依赖于"格物"，由此才能"致知"，但对于宋明思想家来说，"物"仍然意味着儒家信仰的潜在范畴。17世纪的顾炎武和当时及后来追随他的学者，仍坚持通过他们的语言学和文本研究，给致知观念赋予意义。

清初学术研究中有大量正反两方面的"经验主义"作品。20世纪的改革者如梁启超和胡适，都急于证明，中国和西方存在历史联系，对考证学者的科学（或至少是准科学）造诣提出了更高的要求。但很多人并不同意他们的观点。在他们看来，顾炎武引证160条材料证明一个字的古代读音，不足以成为确证17世纪语言学家的天生爱好"科学"的基础。建立一种科学的思想方法，并以此进行批评，这不仅仅是在方法论上与西方相似，更



重要的是，在学术研究的目的上，具有一致性[24]。就这个问题本身发生的争论在中国人自我理解的进化过程中属于较晚的阶段，我们在这里无须详加讨论。在此可以确定的，是一种更新的切实的普通感觉，它潜伏于顾炎武对儒家信仰文献资源的探究之中：他强调在所接受的解释中保持知识的独创性和独立性，他坚持证据必须先于观点，他认为经典研究必须与当今的问题有关。所有这些都表明了一种与宋明儒学的玄学抽象思辨形成鲜明对比的学术趋势。的确，怀念这种截然不同的鲜明态度是考证学的主要目的之一。这意味着一种引人入胜的对信仰基础的专注：它的文本的权威性。

从这个观点看，清初学术的对象是否真的与经验主义研究的动机相一致，还有疑问。清初中国人的心灵中，根本没有一般的好奇心；探索自然和人类经验结构与它完全不相容。因为顾炎武的所有学术动力，显然不是来自于培根念念不忘的想象：人的“焦虑不安的理解力”，“不能停歇，虽徒劳无功，却一往无前”[25]。胡适在20世纪30年代所刻画的对比，无论对于他还是对于我们，都还是一种痛苦：“伽里略，开普勒，波义耳，哈维，牛顿，研究的是自然对象，是恒星，球体，斜面，望远镜，显微镜，棱镜，化学，算术，天文。而他们的中国同行研究的是版本，训诂和文献资料。后者创造了三百年来的科学读书方法，而前者则创造了一种新科学和一个新世界。”[26]顾炎武在北方的雨中访古探幽、辨认断碑残碣，这不无诗意的画面中，没有多少培根的科学事业的精神。

但这是不公平的。这等于要这些17世纪的学者去完成他们自己从没有做过甚至也没有想过的事。顾的方法



完全是有目的的，专心致志；而他的专心，并不是像培根那样，要“发现确定的进步阶段”，而是要对已经获得确定理解的东西取得更高程度的准确性。列文森把清代的经验主义称为“流产的”，是公正的判断：“当然，这里有争议的不是能力，而是趣味。如果现代的中国人对他们的遗产里没有科学感到困惑，那不是因为他们没有能力形成一个不断发展的科学传统，而是因为他们不在乎；清初的经验主义者不是没有科学目标，而是目标不够明确，但他们的作为确实超越了传统文化的价值。”[27]

他们的政治观点也是如此。因为在他们对毫无约束的帝国权力经验的所有抨击中，这些清初批判者，没有一个人对统治者的绝对权威提出质疑。他们所否定的不是独裁的前提，而是帝国统治的专制目的。他们遵循孟子的主张，要使人民的福利成为行政的首要原则；他们信仰古代理想，要使帝国“天下为公”。他们乐于相信，如果那些受人民委托的统治者在承担管理人民生活的责任时被授予更大的权威，这些目标就能更好地实现。他们的精神自由没有超越任何意义上的哪怕是起码的自由主义的内涵。他们向往没有结构性约束的君主制，他们不承认多种多样的个人和社会利益的合法性，他们没有致力于在文化的压抑中确立隐私的范围。在他们设想的蓝图中，没有任何关于初始的民主和公民的描绘。他们从未能理解洛克。

作个比较分析，他们或许能理解卢梭。他们所面对的庞大低效的政治社会机构的问题，也曾深深困扰着卢梭。他们坚信，正如卢梭也相信：“社会契约越延伸，它就变得越弱。”[28]他们相信，一如卢梭也相信，道德社会



不可能超越特定政治和地理限制，而不丧失赋予它形式和价值的道德本身。他们的回应是乞灵于“封建精神”，把创造社会的道德法则和仅仅统治社会的法律区别开来：黄宗羲指斥皇朝法典是“法家之废言”，是由刀笔吏设计的“违法之法”，这种不厌其详的细密法典，只是为了捍卫不容质疑的帝国政府的特权。儒家的圣君，按他们的设想，和卢梭的立法者有某种相似性，就努力的极端智慧而言，两者在历史或逻辑上有一致性。“若欲治理国家”，王夫之写道，“必先有能立法建制之领袖……”他好像完全用卢梭自己的语言总结其思想，“一国无论有何等非常之人”，其智慧亦“与帝国毫不相同”[29]。然而，从更基本的方面看，卢梭对于这些儒家思想家来说，还完全是一个不可思议的人物。他们不能理解他的另一面，即力求调和自由与君权的要求，认为“自然人”的死亡和毁灭是正当的，主张个人面对普遍意志时要谦逊。在所有这些方面，他们都不能理解卢梭，因为这些外来的范畴和他们超出儒家政治理论传统的思想关怀格格不入，也与他们对帝国制度的批判毫不相干。虽然他们的目的不是自由，但他们的著述两百年后被以自由为目的的政治激进派所发现，而且认为对他们有用。作为政治批判家和学者，他们的目的是要揭示被儒学历来视为正当的弊病；这就是他们以不同寻常的勇气，非凡思想魄力和生动语言所从事的工作。但这并不是早熟的、被忽视的革命号召。

然而，不管怎么说，这里还是在酝酿一场革命，一场漫长、痛苦，而且最终并不成功的反对儒家一帝国联盟的革命。换言之，这是努力的开始，是20世纪初期彻底打碎汉代锻造的，连接儒家理想和帝国野心的锁链的



最早行动。通过建立清晰而有说服力的观念，即儒家有其自己的历史，要把它和千百年来与其共同构成中国文明大厦的制度区别开来。这些17世纪的思想家为人们作了这样的精神准备，即君主制和意识形态是可分而观之的两种实体。他们从未怀疑儒家价值的权威，他们致力于恢复这些价值和帝国统治具体形式之间被破坏了的联系。不论这是否能完成，在19世纪和20世纪，这个伟大主题改变了儒家的命运。而在17世纪则不然，一个简单理由是，无论一个人多么雄辩有力，说儒家君主制毁灭了儒家理想，但他对作为政治事业的帝国统治的合法性决不会产生疑问。17世纪的政治批判尽管存在，但却没有什么实际意义，与任何有组织的政治改革和革命性变动都没有关系。

用一种全新的绝望眼光看，早在19世纪以前，帝国制度已显示出其脆弱性，即它的存在，儒家的命运，早就成了问题。在后来，这个问题一再引起争议，而且偶尔也援引黄宗羲、顾炎武和王夫之的著作。他们自己的时代严厉地压制了他们，但他们至少幸免于最后的怀疑痛苦和最终的蒙辱灾难。



第三章 19世纪：造反和中兴

> 如果大臣的能力、法律的智慧，甚至无数居民，都不能保护国家免受愚昧而粗野的蛮族侵害，那这个国家的智者又有什么用？
>
> ——卢梭

"满汉一家"是清王朝宣布的一个令人欣喜的口号。当然，它是宣传，而且是在17世纪末清占领的地区上大肆渲染的宣传。在17世纪60年代鳌拜摄政的十年间，满汉关系降到最低点。随着鳌拜覆灭和康熙1669年亲政，清廷再次采取了更具抚慰性的政策。整个清朝统治期间，在政府内满汉成员之间取得稳固而有效的平衡，一直是一个棘手的政治问题。每个集团都得牢记使他们分隔开的种族及政治界限：只要民族间禁止通婚，任何关于满汉"一家"的说法显然都是花言巧语，而不是社会政策。

然而，正如帝国任务要求于他们的那样，满清人证明了他们是儒家文化的精力充沛的学生和热情的保护者。的确，满清人的征服狂热止于1776年，那一年，康熙皇帝的孙子乾隆皇帝发现，准许建祠供奉1645年围攻江阴时领导抗清斗争而死的爱国人士，是可取之策。忠



诚于忠君原则，终究被视为忠诚于共同遗产。

乾隆本人那时正大事炫耀令人目晕神眩的文化忠诚，倡议编纂注定要成为最伟大的帝国文库的《四库全书》。这是以豪华的方式保护学问——或至少是保护有学问的人，编书时动员了各级官员搜寻善本和古书，而且在十多年间网罗了一批有才华的学者和抄书匠从事各种各样的编纂任务。完成的《四库全书》包括近三千五百种个人著作，分七大类，每类约三万六千手抄页，同时完成的《四库全书总目》包括超过一万篇的评注，它本身又构成两百卷。

但这项计划还有另一面。在命令各省官员向北京呈送各地地方书籍——按皇帝优雅的说法，否则将会随着岁月流逝而被湮灭——的同一敕令中，还附有另一不祥的指令：倘若发现对满清宫廷不友好的文章，应置于一边等待焚毁[1]。不幸的是，被删书目在两千到三千条之间，包括王夫之死后编辑的几卷他的文章、顾炎武的《日知录》以及黄宗羲的许多著作（实际上《明夷待访录》并非像后来说的那样是无害的，而是因为此书在1780年之前根本不为人所知）。

所以，使我们想起的不仅是满清的异族血统，而且还有中国人权力统治的双重本性。保护学术和诛除异端总是相随而行。在这一点上，满清可能并不比前朝更严酷，尽管构成中国政权基础的错误路线、秘密镇压肯定会出现导致民族及地区分裂的政治剧变。但是通观清代大部分历史——从16世纪80年代到18世纪60年代甚至更晚——很可能得到这样的印象：满人和汉人利益相结合的程度，要超过两者因继续隔离而造成的人为距离日益加大的程度。到19世纪初，这个曾使17世纪50年



代和 60 年代明朝忠臣极为激动，而且还将再一次萦绕于帝国生命最后十年间的问题——满清“蛮夷”的问题——却大体上处于潜伏状态。满人和汉人共享一种政治文化。满清皇帝和汉族大臣站在一起，成为受到西方入侵和起义造反危害的宫廷文化遗产的受益者和保护人。

整个 19 世纪满清王朝在政治上处于守势。这个世纪一开始就笼罩在腐败和造反的阴影下。乾隆王朝在最后十年被阴险人物和珅所控制，这个背景不清楚的满族卫士可以随心所欲地支配年迈的皇帝，以至于最后整个行政机构都成为他无穷贪欲的牺牲品。据记载，他怪癖的嗜好是每天早晨像服药一样要收受一个贿赂，装在黄金盆中的珍珠，以帮助他牢记权力。如此奢华而肆无忌惮的贪婪行为，当然会广遭非议，偶尔还有人敢冒险提出弹劾。然而，它更像是开始侵蚀满清权力结构的腐败的征兆，而不是原因。随着前面提到的横征暴敛的逐渐加重，各地形势更加危险、不稳定。反清情绪高涨，有时以秘密会党组织为核心，这些组织偶尔也扯起效忠亡明的破旗。经过一个多世纪的和平时期，满清军队已证明无力接受任何挑战。在一些地区，地方性动乱迅速发展成全面的大规模起义。1796 年乾隆皇帝退位，与康熙 60 年统治相比，他的退位是不孝的行为。在同一年白莲教起义爆发，蔓延几近十年。当白莲教起义被平息时，乾隆已经死了。和珅也自杀了，他的政治机器被粉碎，他的巨额财富被没收。据称和珅的私人财富远远超过帝国国库，国库因“镇压盗匪”的浩大费用和无耻军官侵吞军费而耗空了。嘉庆王朝（1796～1820 年）是一个严厉而又丧失帝国自信心的时代。

白莲教起义给清王朝以沉重打击，它扫荡了中部和



西部省份河南、湖北、四川、陕西和甘肃，是一种长期的王朝失调病的复发。同时帝国又感受到另一种痛苦，一种还难以对王朝的健康构成威胁的表皮神经炎症。在乾隆时代，外国船只驶入了惟一对外开放的港口广州，对外贸易因此获得了并非戏剧性的稳定增长。18 世纪 80 和 90 年代，每年大约有 50 到 100 艘商船进入宽阔的珠江口，主要是英国船，装上丝绸、瓷器、大黄，当然还有茶叶，用来支付这些珍贵货物的则是英国毛织品、少数几种奢侈品和大量黄金白银。1793 年派抵中国的第一个英国使团，目的就是调整更有利于西方，至少减少不利于西方的贸易条件。这个由马嘎尔尼率领的使团，被英国人视为一个建立正常外交关系的非常适宜的努力，其目的在于扩大贸易并使之正规化。乔治三世在由马嘎尔尼带给中国皇帝的国书中写道："两个相距遥远的国家开展商品交易，无疑有助于发展彼此的便利、工业和财富，上帝给予各种土壤和气候的恩赐，从此将惠及遍布全球各地的他的造物。"[2]中国人的看法截然不同。在他们看来，英国使节不过是朝贡使者，尽管来自非常遥远的地方，而且朝见之日又很荣幸地是皇帝生日。老皇帝得意地传谕称："咨尔国王远在重洋，倾心向化，特遣使恭赉表章，航海来廷叩祝万寿，并备进方物，用将忱悃。朕披阅表文，词意肫恳，具见尔国王恭顺之诚，深为嘉许。"[3]

事后我们可以在这文化的暗示中瞥见 19 世纪中西关系具有相反目的的深刻悲剧。1816 年，外国贸易的大幅度增长和鸦片的引进已开始影响到贸易的平衡，阿美士德勋爵（Lord Amherst）在一次类似的出使中遇到了类似的挫败。这不是我们在此要关注的历史责任。但对



我们来说，重要的是要认识到这一点：19 世纪中国人对他们所处形势的了解，是由国内外危机、熟悉和陌生问题相汇聚而形成的。对清代政治家来说，把这些不同问题判定为一种单独疾病的征兆，并以严厉的儒家方式开出在过去曾使王朝命运起死回生的道德药方，是很自然的事。总之这是一种直觉判断。外国的侵犯无疑造成了本国的不稳定。相反，中国人无力管理自己的事务却成了西方的要求逐步升级的一个根本诱因，也是西方人为自己辩护的主要理由。但最终这也不是有效的疗救。19 世纪 50 和 60 年代逐渐掌权的一代中国领导人，在其思想和阅历中，19 世纪历史的两大主题——中兴和自强，维新和变革——已混淆不清，无法得到系统清晰的表述。就政治效果而言，两者也倾向于互相抵消。

19 世纪的儒学决不仅仅是，甚或主要不是对西方挑战的反动和防御性反应。实际上，19 世纪中叶以前，中国人就已经觉察到西方威胁的思想范围。19 世纪儒学仍然保持了它作为一个智力可能性和职业机会的多变复杂的综合物的特征。宋代的经典注释被钦定为神圣的解释，是准备考试的基础。因此保守的 19 世纪儒学的基本核心仍然坚持宋代的观点：若我们所谓的人生不能到达目的，则圣王之法即不得改变[4]。这意味着正统派继续把强调的重点放在自我修养上，更多地把有效的政治视为道德的完善，而不是一个管理能力问题。

清初思想家并不反对体现在圣王之道中的道德律令，但却反对宋明学者无用的思辨嗜好。在整个 18 世纪，以语言学和史学为学术特征的汉学传统，在方法论上获得了巨大发展，但也付出了某种代价。曾使清初学术充满活力的道德上的党派偏见和特质大都丧失了，取而代



之的是在技术上极为精致，为学术而学术的追求，渊博而枯燥乏味，逐渐远离了生气勃勃的时代潮流。然而清初思想仍对私人学术研究有根本的启发作用，18世纪末和19世纪的儒生们，在对儒学的衰退作出反应时，都曾受到清初思想的触动。因安徽桐城而得名的桐城派，试图把强调经典文本可靠性的汉学与宋代儒学道德热情的某些东西结合起来。桐城派学者也大力强调一种简单易懂的散文风格的重要性，而且在他们自己的文章中，总是喜欢使用一种正规而学究气的古语。“因袭矫揉，无所取材”，“奖空疏，阏创获，无益于社会”，这是梁启超对桐城派的基本判断[5]。但这个学派在19世纪却享有盛誉，其原因可能在曾国藩，这个19世纪50和60年代最著名的学者、政治家和将军，保护了桐城派。然而，由于某些显而易见的原因，桐城派从未成为改革主张的一个重要工具。

在这一点上更重要的是19世纪的清史作家，他们赞同顾炎武和黄宗羲这类思想家的见解，即学问必须以实际运用来证明是有用的，他们强调行政能力和掌握管理官僚事业必须的知识的重要性。我们还将更多地简单论及这些。部分利用了汉学研究成果的今文学派，以经过根本修改、因而应被视为儒学权威文本的经典为依据，对儒家训诫的“真”义作出了完全非正统的解释，最终试图使这种解释被当作教条而认可。如我们将在下一章看到的，在康有为手中，这种解释成了最后的、最可怕的标本，成了19世纪后期政治家以及知识分子改革者嘲笑挖苦的一个重点。

清史派有儒家亚传统作为其先例。千百年来法家一直相信，对经世致用问题的关怀与行政制度的有效作用



并行不悖。其信徒内在地承认儒家制度的道德目的——“王道”。他们强调要明确儒家目的和统治手段的关系。“当今之世，富强无须王道，然无富强亦无王道。”[6]魏源（1794～1856 年）这种意见见于 19 世纪 20 年代他为一本讨论经世问题的文集所写的序，这本名为《皇朝经世文编》的著作很快在文人圈子里产生了巨大影响。在随后的数十年间，出版了以魏源所编辑的著作为典范的、与自强运动相关的大量改革派文献。

魏源和其他清史作者并不自以为是革新者或改革家。他们反对背离既定的统治原则，也未预想对其组织作根本的改组，因为他们强调组织能力的重要性；中国人意识到自己处于 19 世纪，在此形势下，这种强调使他们不可避免地要面对儒家官僚先前从未关怀过的问题。使魏源出名的《海国图志》这本书就是一个范例，此书比真实描写外部世界的著作更有想象力。魏源 1844 年出版的这本书，其观点与他两年前所列举的一致，“欲制外夷，必先悉夷情”[7]，此说本身并无新意但却颇引人注目。孙子毕竟是伟大的古代战略家，他“知己知彼，百战不殆”的告诫是智慧的。早在公元前 2 世纪，凭同样直觉行事的汉武帝，派他的一个将军，著名的张骞，深入中亚，并向西直至大夏和大宛，侦察控制亚洲腹地的蛮族情况。换句话说，中国人历史上并不像魏源责备的那样天真幼稚。但在 19 世纪初、中叶，他们对冲击他们的世界无知到可悲的程度，魏源警告说，“大秦海西，诸戎所巢，维利维威，实怀泮枵”[8]。

1849 年，另一个清史作者和地理学家徐继畲（1795～1873 年），出版了一部远为详细可靠的世界地理著作《瀛环志略》，该书不仅有更可靠的地理资料，而且有很

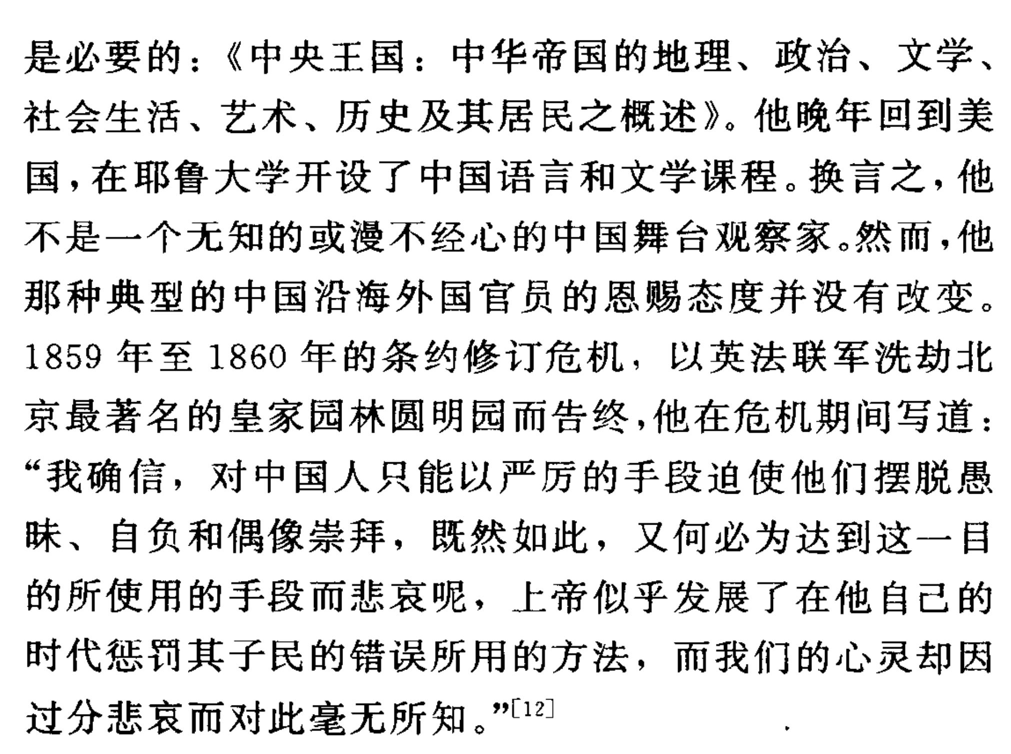
好的各国版图和对各国历史、政治、经济的可观的评论。对于处在世纪中叶的中国人来说，这本书是一个新发现。正如德雷克所指出的："徐继畬成了19世纪50和60年代中国读者的马可·波罗、哥伦布、鲍勃（Balboa）、泰斯曼（Tasman）、库克（Cook）和波林（Bering）。"然而，也正如德雷克所评论的，徐是一个"代理探险家"[9]。徐氏出生在北方内陆省份陕西，出仕期间遍游南方，这种经历无疑使他意识到了沿海边疆新的重要性。但他据以描绘世界的地理学，根本没有第一手资料。要不了几十年，一个中国人去海外冒险带回来的西方见闻，才能引起他的同胞们的注意。徐著有别于其他早期著作如魏源的作品，其中融入了徐的意志，在涉及西方的段落中，的确极大地依赖了西方的著作。1844年，在厦门的美国传教士雅裨理（David Abeel）借给徐氏地图册，第一次引起了他对西方地理的兴趣，他还从其他传教士、船长和领事官员那里了解到大量海外世界的情况。

徐继畬或许不是19世纪40年代的典型官员。"他是我所见到的最富有好奇心的上等中国人"，雅裨理评论道，虽然他遗憾地承认，徐的好奇心使他"渴望了解世界各王国状况的迫切心情，要远远超过他对天国的信仰"[10]。徐氏及其地理学著作指出了一个对19世纪中国政治史以及知识分子具有关键意义，并日渐重要的事实：通商口岸的存在，在这种外国文化飞地中繁荣着的外国的思想和生活方式，对那些愿意了解这种陌生蛮夷生活方式的中国人来说，是完全可以接受的。在19世纪的历史进程中，1793年马嘎尔尼伯爵和1816年阿美士德勋爵通过外交请求未能得到的特权，是依靠武力或武力威胁从清政府手中夺到的。通商口岸是指《南京条约》(1842



年）规定的对外国贸易开放并允许外国人居留的城市和后来的租界。最初是5个，从南方的广州到北边的上海，形成一个半圆。后来，通商口岸扩展形成了一个体系：到1911年清王朝灭亡时为止，有大约48个城市被指定为海关站，远离沿海数百英里的湖南长沙、四川重庆等内河码头都成为通商口岸。在通商口岸，外国人服从的与其说是帝国法律，不如说是领事裁判权，外国人几乎完全按他们自己定的条件和中国人做生意。他们在当地条件允许的范围内，按照自己的趣味和文明化常规的感觉生活。这种安排的经济后果，不是刺激了经济变革，就是抑制了本土经济的增长，对此我们在这里无须讨论。通商口岸的文化和思想意义已无庸置疑。如我们将在下一章看到的，这些口岸从一开始就是思想变革的发育中心。

通商口岸文化，大致由商人和传教士构成的社团所创造。另一方面，通商口岸的西方人好战地相信，他们所传播的价值与如下信念有关：冥顽落后的中国人必须服从，如果必要就使用武力迫使其服从，以实现上帝和自由贸易的伟大设想。特别是在早期，传教士倾向于认为，侵略的态度与其说与他们的精神关怀相矛盾，不如说促进了这种关怀。"美国人很容易对异教徒表示抽象的爱，一旦被身体肮脏，说话粗俗，天性邪恶的异教徒所包围，他们的爱就不可能是具体的。"[11]卫三畏(S. Wells Williams)写道。他代表美国差会于1833年到达广州。他50年中最好的时光在中国度过，担任传教士和外交秘书。他能讲流利的汉语而且很有旅行经验。他夸口说在中国官僚圈子里有广泛的交往。他的著作无疑是对19世纪读者有用的、描写详尽、资料丰富的介绍中国的作品之一，这部两大卷的著作简直差不多证明它累赘的标题



是必要的：《中央王国：中华帝国的地理、政治、文学、社会生活、艺术、历史及其居民之概述》。他晚年回到美国，在耶鲁大学开设了中国语言和文学课程。换言之，他不是一个无知的或漫不经心的中国舞台观察家。然而，他那种典型的中国沿海外国官员的恩赐态度并没有改变。1859 年至 1860 年的条约修订危机，以英法联军洗劫北京最著名的皇家园林圆明园而告终，他在危机期间写道："我确信，对中国人只能以严厉的手段迫使他们摆脱愚昧、自负和偶像崇拜，既然如此，又何必为达到这一目的所使用的手段而悲哀呢，上帝似乎发展了在他自己的时代惩罚其子民的错误所用的方法，而我们的心灵却因过分悲哀而对此毫无所知。"[12]

其他一些人，确实没有像卫三畏那样，愿意用"最后审判"代替现有水平的普通意识。"我们需要花一段时间才能完全纠正这种行为而不再使中国人耿耿于怀"，一位美国传教士在 1861 年凄凉地写道[13]。英国 19 世纪 60 年代后期驻北京公使阿礼国爵士（Sir Ruthherford Alcock）是"合作政策"最坚决的鼓吹者，这种政策在那十年中使中西关系保持了几年的相对稳定。阿礼国以不屈的正直概括道："不管怎样掩饰我们所使用的种种方式，我们在中国的地位都是凭借暴力——赤裸裸的物质力量——获得的。"[14]阿礼国爵士是有数的几个仍然能领悟中国人的历史成就中伟大成分的西方人之一。他在 1867 年写道：

儒家君主政治……在相当惊人的水平上回答了所有政治目的的问题。它在一个统治者之下，团结了几乎人类的三分之一；在连续相继的王朝统治下，



> 人民被训练成了一个和平相爱，有秩序和勤劳的民族……他们有许多值得自豪之处，也有许多可以被原谅之处，如果他们不愿意放弃的话；面对外国列强的突然要求，他们还没有学会把其他民族视为不同于蛮族和劣等民族的人。[15]

阿礼国在他那个时代是有非凡见识的人，只有少数传教士可能同意他的见解，而大部分人则持保留态度。

像他的许多外交同事一样，阿礼国也是小心谨慎的：不愿强迫中国人承认列强夺得的不可靠的利益，西方列强后来将发现，保护这种利益是极为窘迫、困难的。所以，外交官大都不鼓励传教士的要求：希望中国政府为他们的安全和传教范围——通商口岸和遥远的内地城市——提供保证。1869年阿礼国评论道，中国人“可能不喜欢商人，但他们却害怕传教士……他们把传教士看作掮客，这种人在治外法权的保护下，多少有点入侵式地出现在内地，中国人置之不理也能生活得很好；但建立了‘政府中的政府’的其他外国人，却对帝国的权威构成了致命的威胁。然而他们错误的结论就仅限于此吗？”传教士的反应，并不是否认阿礼国判断的真理，而是把它置于一个更大的、有争议的真理的语境之中：

> 盎格鲁-撒克逊人在东方的出现是革命性的，因为我们有理由认为，如果基督教由于它产生变革的倾向而要被排除，那么英国和美国政府应召回在中国的每一个盎格鲁-撒克逊人。如果东方的专制政府要不受损伤地存在下去，如果没有必做之事（这事可能从根本上妨碍中国人立足的观念），那么我们就无权把基督教的法律或商业带往中国，强迫其接受。



> 中国和日本这种国家，都是革命性的国家。都在打破原有的制度。[16]

1850年后，中国原有制度的打破变得越来越明显。这一点最富有戏剧性的证据是19世纪中期发生在中南地区的伟大起义。太平天国起义，或如某些史家称呼的太平天国革命，是19世纪世界上任何地方都难以发现的最长的一次战争，一次最具毁灭性的、无可比拟的大流血，一场几乎摧毁了儒家大厦的猛烈恐怖的大暴动。正如影响了当时的中国一样，这次起义是由外国影响引起的；毫无疑问，它在基本的方面形成了中国社会、政治和知识分子历史在起义后发展的方式。然而，西方人，尤其是传教士和基督徒的天性，对这场运动发展的影响是难以估价的，而起义对19世纪中国知识分子生活的冲击，则大体上是间接的。

对那些在沿海飞地关注起义发展的西方人来说，令人吃惊的不仅仅是起义的规模。由于限制他们接近起义地区，他们只能猜测起义在地理和社会方面的范围大小。他们的激动，开始是由于认识到起义的存在而产生的刺激，随后是叛乱者的恐怖，后来则是起义在思想上的正义性。因为太平军声称他们是基督教的起义运动——不仅反清或反王朝，而且反儒家并致力于创建一个"太平天国"。

这个反偶像崇拜运动背后鼓舞士气的人，是最终被推举为最高统治者"天王"的洪秀全。他是一个失败的学者，出生于广东省花县，虽然他的祖上定居岭南已有十五六代，但他的家族仍被视为"客家"的一支。就是说，作为文化上的少数派的成员，他们仍以北方方言而



不是广州口语作为口语基础，他们以自力更生的勤劳和好斗的独立性传统为自豪。

虽然存在地方观念，虽然高地客家农民和低地广州居民之间经常发生冲突，客家人还是怀有更大的文化抱负。洪秀全在孩提时代，还不能照看村边山脚下墓地中的水牛时，就开始接受古典的儒家教育。他 14 岁时第一次参加了广州的秀才大考。如果成功，会使他在通向传统成功的道路上迈出重要的一步，但他失败了。在随后的 7 年中，他在家劳动并担任了乡村塾师。1836 年他第二次参加秀才考试，又失败了。正是在这一次考试后，他在考场外的街上闲逛时，遇见一个身着黑色长袍、留长胡须的外国传教士，正在一个中国翻译的协助下布道，分发基督教印刷品。洪秀全得到了一本福音派传教士梁阿发所写的《劝世良言》。梁是中国人中第一个皈依新教任圣职的多产的小册子作者。在那时，由于内地仍不开放，甚至没有通商口岸可供他们由此发起宗教征服战争，新教传教士们对这种小册子的功效寄予很高期望。这种小册子比第一次笨拙的《圣经》译本要简单而直截了当，正如一个英国福音传教士自信地指出的，它们“能轻而易举地穿上中文的外套，毫无畏惧地在广阔无垠的大地上漫步，这一点我们做不到”[17]。

在 19 世纪 30 年代，基督教的宣传品能够进入帝国的书斋秘室，这一点大可怀疑。尽管如此，至少也有一个皇帝的近臣，把梁的小册子带回花县家中，偶尔浏览一过，放上了书架。1837 年，洪秀全还试图再一次通过考试，同样又失败了。这次失败带来了灾难性的后果。他以一种近乎崩溃的状态回到家中，卧病不起，胡言乱语，

被一连串奇异古怪的幻觉缠住*。他看见自己被带到一个高旷而又灿烂光明的地方，他的内脏不可思议地被移动、更换；这样净化后，他被引进拜见一个可敬的老人，他的金色胡须垂在长长的黑袍上。这老人给他显示了人类堕落的令人毛骨悚然的例子，然后劝告他走向前去"杀死魔鬼"，清洗罪孽的世界。至于完成这一任务的手段，洪要听从一个中年人的指示，他要学会把这中年人称"兄长"。

根据当时的记录，洪从病痛折磨中解脱出来后变成了另一个人，充满高贵和目的感。然而有段时间这一切毫无结果。幻觉消失了，他完全恢复了健康，仍去学校教书。1843 年他最后一次参加考试，结果如故。他的失败没有引起他先前曾忍受过的孤独退隐的复发，但他满怀痛苦和造反的情绪回到家中。数月后，他的注意力被搁置了许久的梁阿发的"良言"所吸引——他的一个亲戚通读了此书，发现了其中迷人的深奥含义。洪秀全自己阅读时，他那几乎忘却的幻觉中的意义突然充分显现了出来。那个令人肃然起敬的金须圣人是上帝；洪的"兄长"是耶稣基督；而洪本人则是基督的"兄弟"，上天任命的新救世主。于是在一个被失意和挫败逼到精神错乱边缘的心灵里，形成了太平天国的思想体系。广州街头相逢的一次机遇，变成了具有重大历史意义的事件。

洪秀全在最初自命为牧师的时期，或甚至在他生命的最后日子里，肯定具有力量非凡的个性和感召力。洪

* 洪后来称他的痴呆——或灵感阶段持续了 40 天。近年有些学者对此表示怀疑，指出他的病期与基督被流放的时间完全重合，洪的病可能至多只持续了几天。



秀全开始与几个亲戚朋友交谈，在他家的村庄周围捣毁偶像，到1851年洪秀全的“拜上帝会”已经发展成一个战斗性的运动，拥有数以万计的信徒。这个组织也与当局发生冲突，公开声称反对统治王朝，反抗把汉人置于屈辱奴隶地位的“满清走狗”和“鞑靼魔鬼”[18]。

起义虽然失败了，但它极大地改变了中国的社会生活。

19世纪中国的社会和经济状况正在促使某种危机成熟，这是毫无疑问的。由于人口逐代增长，越来越多的农民只能竭力从不但未增加、反而比他们的祖先耕地还要少的土地上夺取口粮。生存的限制迫使越来越多的人脱离土地，有些人到城市做工或行乞，有些则进山加入不断壮大的团伙，在乡村抢劫。那些留在土地上的人生活极其艰难而不得不成为高额地租和重税的牺牲品。在许多地方，政府无法控制或改善这种局面。1840至1842年英国人给清王朝的打击，耗费的不仅仅是物质财富，而且也丧失了它的道德权威。在内地许多地方，政治经济权力落入地方绅士、商人和放债者手中的同时，朝廷的权威也丧失了。

19世纪初曾使中国高兴的贸易顺差，由于违禁的鸦片贸易在19世纪30和40年代的大量增长而消失了。中国人的银子一堆堆码在停泊于海上的外国轮船甲板上，等着转移到开往本国去的快速帆船的货舱中去，正是这些快船卸下了供不应求的麻醉品。当白银以这种方式流走时，贸易的经济后果像鸦片一样，越来越深入地渗透到内地。农村的一般交换媒介是铜币，即著名的方孔中国铜钱。然而赋税和地租仍要用白银交纳，于是白银与铜币的交换值不断膨胀。结果危机给许多人带来灾难，迫

使他们从消极的忍受苦难转向积极的反抗。这种危机在广东和广西尤其尖锐，这些地方的秘密会党组织在19世纪40年代与新生的太平运动和起义联合起来，建立了第一个稳固的根据地。

因此完全有理由认为，在19世纪中国人认清自己处境的情况下，造反几乎是不可避免的。然而，问题在于，如果没有洪秀全及其上帝崇拜者提供的神秘启示，起义是否会按其过程发展，或达到同样的结局。与当时的另一支起义军捻军相比，太平军的纲领在好几个方面显然是革命性的。例如，太平军宣布男女社会平等、缠足是非法的、妇女有权平等分配土地财产。她们被责成与男子并排工作，甚至担负军事任务。她们获准接受与男子同样的教育，如果通过考试，可以委以行政职务。然而，在运动初期。太平军曾颁布法律并强制执行严厉的性别隔离，禁止低级将领结婚。

至少在书面上，太平军的经济政策与传统文化规范相背离。土地平均分配，任何人不得据有超过个人需要的土地。所有动产充公存于国库，按个人需要分配。这种政策从未有效地或始终如一地贯彻执行，因而其长远的社会后果可能是使投机者有隙可乘。在太平军短期管辖的地区，他们能完成的最重要的任务只是减轻一点赋税负担。如果它是一场革命运动，就会在革命发展中保持其目标。

关于“太平基督教”，在那时已有许多著述，而更多文章则是想确定，在何种程度上太平激进主义是外国人尤其是基督徒启发的结果。通常都承认，洪秀全的信仰完全是自我教育的产物，是由他内心深处个人革命的所有力量产生的一种使命感。他与西方传教士的接触纯属



偶然，极为简短，而且对他根本没有启发作用。然而，在19世纪50年代，一些西方人得到机会，迅速在内地散布开来。驻宁波的美国传教士丁韪良（W. A. P. Martin），他1856年认为太平天国是“神权工具，注定要完成一次光荣革命”[19]。大约同时，在上海英国领事馆当翻译的密迪乐（T. T. Meadoms）也表示了相似的充满激情的赞誉。由于太平天国的学校把《圣经》作为代替儒家经典的基础课本，密迪乐发现有可能作这样的展望：“三亿六千万异教徒……从生到死，都在勤奋地背诵《圣经》。如果此事发生，将形成一场革命，其迅速、完满和广度犹如中国人民的古风、统一和人口，在世界上都是前所未有的。”[20]

然而，以他英国政府官员的能力，密迪乐对支持起义在何种程度上能满足西方的利益，持有冷静的看法。他1862年写给罗素勋爵的信中说：“除了对这一当代历史片段深感兴趣外，我们与之毫不相干。”[21]情况并不全然如此。在同一年，上海的中外商团组织力量保卫城市，以对付太平军袭击的威胁；此后西方军队就从先前的“中立”，完全明确地站在了帝国事业一边。“我们不希望这个国家革命化”，1861年美国公使在北京评论道，“因为我坚信我们更乐于接近满清政府，而不是一个纯粹的汉族王朝。”[22]在这一点上，西方列强与清政府非常接近。1860年列强迫使清政府增开通商口岸，长江下游的几个新开口岸成了太平军重新赢得转机的一个决定性障碍。甚至那些曾经准备把洪秀全最初打出的造反旗帜视为上帝所设计的传教士们，现在却得出这样的结论：造反很可能成为大卫亲手干的事情（大卫是《圣经》中记载的古以色列国王，童年时杀死勇士歌利亚——译者注）。罗



孝全 (Issachar J. Roberts)是个性情乖僻的美国浸礼会传教士，他19世纪40年代曾在广州当过一段洪秀全的私人教师，而且此后在外交界一直是太平军最坚定的支持者。他在太平天国首都南京逗留了14个月后于1862年回到上海，谴责他先前的学生是个疯子，他周围的追随者是一帮“苦力首领”的乌合之众[23]。

基督教的信条和戒律从未在太平军占领的地区和他们设计的礼拜程序中清楚地表现出来。他们信奉的是一种坚定的一神论信条，这种信条更多应归于严格的旧约全书的审判神学，而不是新约全书中神圣的怜悯和赎罪观念。十戒被赋予重大意义，山顶布道却几乎未受注意。太平天国的基督教既没有三位一体的概念，也没有圣灵形象的概念。但他们的确接受了基督的神性和来世信仰。洗礼仪式和罪孽忏悔是加入太平军的仪式的一部分。定期参加教堂活动是强制性的，但活动不是由单独任命的牧师，而是由国家官员指挥。

除此而外，基督教对于太平天国信仰的精神实质和太平天国运动的政策产生影响的程度，仍然值得怀疑。西方传教士常常发现，给相信孟子性善论权威学说的人民传达任何意义上的罪孽的含义和人性本来的、不可避免的堕落，都极其困难。太平天国的人们似乎沿着文化阻力最小的途径，用解释其他事物的教条解释罪孽：在太平天国的文件中，罪孽基本上被描绘成反社会的、与维持基本人类关系的要求相矛盾的行为。这种理解中儒家的要求多于基督教的成分。甚至在太平天国人明显背离儒家文化规范的地方，基督教的抉择施予了他们多大的恩惠仍可争论。例如，他们对女人的态度可以更明显地归因于客家文化的特质，而不是基督教的影响。男女平



等的观念很难说是19世纪基督教的根本宗旨，也不是在无人指导的情况下阅读《圣经》时自然产生的观念。另一方面，与一般儒家文化相比，客家妇女传统上就有较高社会地位，客家女子也没有缠足的习俗。虽然他们也许是一夫一妻制，但太平天国的人，至少太平天国的领导人，决不是一夫一妻制。在许多赞同这一运动的传教士看来，太平天国的一夫多妻实际上是一个异乎寻常的顶点。洪秀全据说娶了许多妻子，他在南京陷落后的隐避期间，据说仍与他的众多妻妾住在一起。最终我们很难把男女平等的整体概念与太平天国官方文件中的声明等同起来。"牝鸡若司晨，自求家道苦"，或者更不祥："上天有规定，牝鸡若司晨，灾祸随声至。"[24]

基督教、甚至西方社会公正的理想似乎同样不大可能成为太平天国激进主义社会和经济政策的基础。"行善"从一开始就是中国福音派新教事业的一个方面，而在19世纪中叶任何全面的社会改良幻想都不是基督教努力追求的目标。传教士的注意力毋宁说更多集中在具体的社会灾难上，如1869年长江洪灾后的饥荒救济；集中在特有的社会病上：吸食鸦片、缠足、卖淫、赌博。其实，一些传教士和改变了信仰的中国人认为，在这样一个等级森严的社会，不平等是固有的。然而他们指出，社会特权的一般再分配不需要道德，但也指出了个人首创精神和自我完善的重要性。因此，如果洪秀全真的与进步传教士的思想相通，他会发现太平天国的文告中几乎没有表达一种我们所了解的彻底的社会理想主义。

这种社会幻想一个更直接的根源完全是本土的。它就是《礼记》一书中的"礼运"章，这篇文章描绘了未来进入"大同"时代的世界图景。这个非常古老的乌托

邦，长期吸引了儒家，同样也吸引了17世纪帝国专制政治的批判者和19世纪末的“今文”激进分子，并在他们的历史理论中逐渐占据了一个中心位置。洪秀全在他发表于1852年的《原道醒世训》中逐字译述了“礼运”描绘大同的文字。由于无法确定的原因，这段文字在七年后编辑出版的同一著作中被删去了。或许太平天国人背离了儒学。更可能的是，他们在试图创立一套切实可行的管理制度时，就已经在离开他们早期的平均主义理想。使许多历史学家烦恼的，不仅仅是有人想在太平天国运动中发现激动人心的真正的民粹主义，他们困惑的是，太平天国的法律规定，对犯罪官员最严厉的惩罚是将他“降级为农民”。总而言之，节俭朴素决不是太平天国领导人一以贯之的生活作风。从一种最后的，也许是伪造的报告中我们发现，洪秀全在被困于南京时，成了一个可怜的“天王”花饰，把他自己的珠宝散发给买不到食物的饥饿部队。

洪秀全是一个想当救星而没有成功的人。也许，基督教给他最大的影响，是压倒一切的救世主的正义感，在他二十多年惊心动魄的斗争历程中，这种精神一直是鼓舞他前进的动力，甚至在1864年6月他死时，这种精神也是他领导能力的最持久的象征。虽然在起义最后被镇压前几个月，已有许多人从这个注定要毁灭的城市逃走，但据说8月南京陷落时，没有一个太平军战士向曾国藩的军队投降。屠杀是残酷的，而且极为彻底。

不管太平天国起义是否被看作基督教运动，它向儒家制度挑战的程度已超过一般的反正统而与中国历史上其他农民起义区别了开来，成为一场真正革命的先驱。此前的农民起义，有时也获得胜利，但获胜后只不过重建



了一个在框架甚至细节上都与他们原先反对的王朝相似的国家机器，并重申忠于正统的儒家价值和假设。如我们已看到的，太平天国把罪过归于儒学。但他们从儒学中借用的东西远远超过了洪秀全依据《礼记》提出的大同思想。他们的政治组织大体上模仿《周礼》所描述的形式。他们主要依靠，或由于需要而用儒学的词汇表述自己的思想。如“天”这个词，其字面意思是天空或上天，但在儒家文献中，则有许多层面的深奥含义，在儒学中，天是天地人这三种构成世界的基本要素之一。太平天国使用这个词，但加进了自己的信念，天成了一个拟人化的上帝，洪秀全早年幻觉中看见的那个金色长须的老人是造物主、立法者和最高审判者，所有太平天国的法令都是按这个非常具体感性的上帝的旨意颁布的。

因此，并没有完全割断与儒家遗产联系的太平天国人，显然并不承认自己是这一遗产的继承人。洪秀全在幻觉中曾看到一个老人向上帝低头并忏悔自己的错误之道。这老人当然就是孔子本人。虽然太平天国人可以使儒家制度和道德戒律适应自己的需要，但他们坚定地认为，儒生是偶像崇拜者，这些崇拜者祖传的书碑庙廊，正像佛家和道家的这些东西一样，都应摧毁。修订的儒学经典出版前都删去所有迷信和偶像崇拜的内容，在此之前，阅读原版书是非法的。祖先崇拜作为一种多神教的形式，被宣布为非法，这样一条禁律破坏了具有超时代连续性的儒家道德和责任意识的核心。

不可想象，这种态度在一个长时期内会产生什么文化影响。或许密迪乐欣然预见的“世界上前所未有的革命”最终会被证明是恰当的，即使与他预想的方式完全不同。然而，在太平天国存在的时代，他们的反儒主义



和他们的基督教一样，对中国知识分子的生活产生的影响微不足道。更简单地说，起义的政治后果是有限的，其他的起义像太平天国一样，从被压迫被剥削者中招募自己的军队，像太平天国一样，从非儒家的道家，或儒道混合体，甚至从清代民间各种道会门的迷信秘密社团的思想中汲取灵感。但其他起义不像太平天国那样，仍然在文明价值的普遍性框架之内，不管是否愿意把这些价值特殊地称为“儒学”。其他的起义没有超越传统的天命观。而且，虽然其他的起义开始是多少有点地方化反抗地主乡绅的剥削，但最终会成为在社会和政治方面与地主乡绅合作的权宜之计，这种合作成了明确表达并宣布其要求为合法的手段。对于士绅来说，他们不会放过这样的良机，即乘机利用起义者以获得物质和道德上的利益。

然而，太平天国却不是这样。他们之鄙视儒家精英集团，不仅因为士绅是社会的重负，而且因为他们是一种异教的信徒，太平天国从开始就故意好战地否定士绅的社会和文化地位。1854 年曾国藩率军进入中原地区讨伐起义以挽救清王朝时，他向这一地区的士绅写信，呼吁他们起来保卫“自己的”文化，而不仅仅是为了保卫满清皇室。“此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子孟子痛哭于九泉。凡读书识字者，又乌可以袖手安坐，不思一为之所也？”[25]

太平天国被镇压后留下的是毁灭性遗产：战争、饥荒、疾病使数百万人丧生，最富庶、人口最稠密的省份被洗劫一空，维护社会和政治秩序的传统机构土崩瓦解。清王朝虽然仍在苟延残喘，但已遭到了无可挽救的沉重打击。19 世纪 50 年代当满清的八旗御林军只能作象征

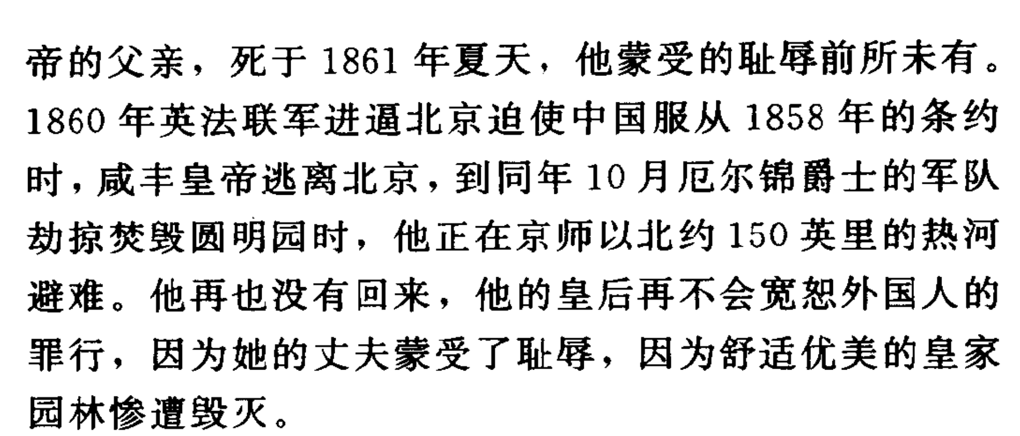


性抵抗或完全放弃抵抗时，他们就已经丧失了保卫自身利益的能力。最后挽救了清廷的是它所信赖的曾国藩、左宗棠、李鸿章等人组织、发饷、领导的汉族地方武装。这些仍然忠于满清的汉族官员，其政治威望不仅在于他们备受朝廷青睐，而且也在于他们有能力指挥私人的地方忠诚者。太平天国起义可能标志着军阀主义时代的开始。学者们不同意这样的看法，但很难否认这样的事实：起义导致了权力与脱离中央的政治首创性相平衡的转换，导致了地方利益的突起上升。

荒谬的是，19 世纪 60 和 70 年代太平天国起义对儒家文化的冲击，不但没有从根本上动摇传统价值，反而至少在表面上强化了。实际上，太平天国思想体系的因素，产生了比这个运动本身更为长久的影响。它的反清态度，即许多作家所谓的“原始民族主义”态度，通过秘密社会的媒介慢慢流传，启发了一两代之后的革命家，如孙中山。但起义直接的明显后果是，在曾国藩当时的号召下，儒家文化体制因为回应太平天国的挑战，而获得了新生和新的信心。这种暂缓、这种深秋小阳春，在清朝历史上称之为“同治中兴”。

* * *

同治是清朝第八个皇帝的年号，新皇帝 1861 年 11 月登基时还是一个 5 岁小孩，他在位的 14 年中，前 12 年由摄政团和他母亲慈禧皇太后主持政务，这位垂帘听政的皇太后，其个性隐隐笼罩了清王朝最后半个世纪的历史。其他方面的情况也都颇为不祥。造反的浪潮还没有向有利于帝国的方向转化，而长江流域各省又发生了大水灾；太平军正好粉碎了清军对南京的第一次围攻，对满清人来说，事情看来比先前更糟。咸丰皇帝，现任皇



帝的父亲，死于 1861 年夏天，他蒙受的耻辱前所未有。1860 年英法联军进逼北京迫使中国服从 1858 年的条约时，咸丰皇帝逃离北京，到同年 10 月厄尔锦爵士的军队劫掠焚毁圆明园时，他正在京师以北约 150 英里的热河避难。他再也没有回来，他的皇后再不会宽恕外国人的罪行，因为她的丈夫蒙受了耻辱，因为舒适优美的皇家园林惨遭毁灭。

总而言之，那是一个没有希望的年代。然而 19 世纪 60 年代证明是一个具有政治活力和思想自信的年代，是王朝命运衰落过程中，如果不是最后一个，也是决定性的转折点。造成这种情况有许多因素。如果西方列强在 60 年代把他们的意志强加给中国人，那么他们在后来，至少在 1870 年天津教案使关系再次达到破裂点之前，会对清廷继续采取更温和的政策。中国人在 60 年代天灾频仍的情况下，由新一代领导人率领，进行了一场旨在使王朝再次掌握自己命运的改革。在那些从起义者手中夺回的地区，这意味着重新建立传统的政治和社会秩序，给生锈的儒家政治机器上润滑油。在与外国人的接触点上摩擦生热，由此而创设了先前没有的机构。无论如何，这个改革并不是我们现在所说的“现代化”；它毋宁说是如中国人后来所说的，与“自强”联系在一起的“中兴”。在 19 世纪 60 和 70 年代的中国，人们根本没有热情把现代性和西方化作为政治和文化目标，正是这一目标在日本起到了显著作用，在 1850 年到 1870 年间，引导日本人从狂热地憎恨外国人转变为不加批判地效仿外国方法。“中兴政治家并不渴望创造一个新社会”，芮玛丽 (Mary Wright) 在她对同治时代的经典研究中评论道，“他们想恢复一个自信是根据千年不变的真理建立



的，因而可以经过调整，在任何时代都繁荣昌盛的社会。”[26]

这个限定是重要的：“经过调整”意味着实际上的改革。负责外交事务的新机构总理衙门设于1861年。尽管它比西方人希望看到的正式的外交部要小，但它标志着中国人的思想超越了先前那种乖僻的做法，即把一切外交事务都交由“礼部”处理，以维护这个国家只接受其他国家朝贡的至尊地位。总理衙门的第一位大臣是恭王（1833～1898年），他是咸丰皇帝的弟弟，同治帝的摄政之一。正是这个强烈排外的恭王1860年留在北京与英法协商谈判。这个经历改变了他的思想。整个60和70年代，他是支持缓和、调停和革新的最坚定的倡导者之一。

同样值得纪念的是，在设总理衙门的同年，他还力主创办一所外语学校。“欲悉各国情形，必先谙其言语文字”，“而中国迄无熟悉外国语言文字之人，恐无以悉其底蕴”[27]。时隔20年之后，魏源的常识性建议才成为官方支持的补充。同文馆（培养翻译人才的皇家学院）的建立，其结果并不是给人印象深刻的成功。入学者只限于满族，而且只有少数人学习初级英、法、俄语课程。1867年同文馆扩大，增加了一个科学系讲授数学和天文学。入学者限于通过了较高等级科举考试的学者，期望以此给这一新事业提供一种正统性的气息。结果令人失望，学生很少而且常常能力极差。同文馆聘请的一位外国教员在19世纪60年代末抱怨说，学生完全由没有活力的满族青年和中年文人学士——一群致仕无望的人——组成。

到70年代，总理衙门差点抛弃了与其同年诞生的同文馆。同文馆一直维持到20世纪初，但它最后被并入了



1898年创办的京师大学堂。在1869年后，由于有了资金保证和新的领导，同文馆以一种朴素的方式，初步获得了成功。那一年丁韪良放弃了他的传教工作，担任同文馆的总教习。那时担任中国海关总税务司的爱尔兰人赫德（Robert Hart）从海关税中支付同文馆的经费。作为一个中国政府的雇员，赫德向总理衙门负责，使海关税收成为帝国收入最重要的来源，他所处的特殊地位使他能够施加实质性影响，以支持各种变革构想。对赫德和丁韪良来说，"现代化"不存在使他们所教的文士—官员感到麻烦的哲学困难。同文馆显然是沿着必由之路的正确方向迈出的一步，是一种合作的努力，正如丁韪良所概括的，只要赫德供应油，他就同意布置灯。

于是有了一个稳定的灯光，但它不可能在幽深的儒家文化中穿透得很远。到19世纪末，同文馆已开设了数学、化学、天文学、物理学、生理学、国际法、英语、法语、俄语、德语和日语课程。仅从这个不断增加的语言目录中，就可以读出逐渐聚集的威胁的性质。学生的数量仍然很少，每期都不超过一百人。同文馆的毕业生发现，他们的学习并不能使他们有资格担任官职，通向显赫有权势地位的梯子的确不牢靠，而且挤满了步履稳健、未被"西学"的鸦片污染的老派古典学者。这些外国语言和技术方面的专门人才，大部分本应出任中级地方官员，以负责涉外事务，或派出国深造、担任不断增加的驻外使团官员。但在19世纪末，清朝外交政策发生剧烈变化前，本应成为这些专门人才自然出路的新设外交机构中，前同文馆的学生一直未能成为部长级的官员。

以京师同文馆为榜样，19世纪60年代又由地方首脑创办了几所学校。1863年设上海广方言馆，1864年设



广州同文馆，这两所学校都是由李鸿章鼓吹而成的。在地方官员的强烈要求下，左宗棠1866年在福建创办了福州船政局附设船政学堂。左宗棠公然声称，骑驴赛马是愚蠢的，他以儒家教义的宽恕精神写道："钧是人也，聪明睿知相近者性"，但他接着说，"中国之睿知运于虚，外国之聪明寄于实。中国以义理为本，艺事为末；外国以艺事为重，义理为轻。"[28]这种论点在20世纪不断被重复。

在中兴政治家中，像恭王这样的人物绝无仅有。首先，他是满族，但在自强运动中，驾驭、推动运动的主要力量来自汉族官员，各地的巡抚、总督以及他们的半私人化幕僚集团。其次，更为重要的是，恭王及其满族同僚与19世纪中叶的伟大起义没有关系，而这次起义造就并确立了其声望的汉族官员，成为60和70年代中兴自强运动的真正领导人。正是从曾国藩、李鸿章、左宗棠等人身上，我们可以看到改良与改革思想最清晰的汇合。在他们看来，这些新奇事物如总理衙门、同文馆、上海江南制造局、福州船政局及其附设学堂——上一代人不可想象的这一切，现在则作为自强运动而受到保护——是适合于传统框范的更大规模政治首创性的一部分。作为帝国统治的中兴之臣，他们在熟悉的儒家领地上作战，作为现有政治和文化秩序的捍卫者，他们用久经考验的武器装备起来，并由一种伟大的自信和精神所激励。

这些人极其自信他们所持守的价值的正义性。曾国藩在镇压太平天国的十年战争中，定期与他的长子通信，从他的信中可以看到，曾国藩在呼吁士绅保卫自己的生活方式时，他心目中生死攸关的大事，不仅仅是维护笼



统的儒家原则，而且也要维护存在于儒生日常生活行为戒律中的细微价值。曾国藩给其子写道：

> 澄叔已移寓新居，则黄金堂老宅，尔为一家之主矣。昔吾祖星冈公最讲求治家之法：第一起早；第二打扫洁净；第三诚修祭祀；第四善待亲族邻里，凡亲族邻里来家，无不恭敬款待，有急必周济之，有讼必排解之，有喜必庆贺之，有疾必问，有丧必吊。此四事之外，于读书、种菜等事尤为刻刻留心。故余近写家信，常常提及书、蔬、鱼、猪四端者，盖祖父相传之家法也。……其诚修祭祀一端，则必须尔母随时留心……凡人家不讲祭祀，纵然兴旺，亦不久长，至要至要！[29]

曾国藩是按照这种天命有定的自信信条生活的最后一代人，虽然在那时自信心已经逐渐丧失了。值得一提的是，1867年总理衙门上书要求在同文馆增设一个系教授数学和天文学，此举引起了强烈反应，抨击者以年迈的蒙古大臣倭仁为首。在19世纪60年代的北京，倭仁是传统主义者与以恭王为首的革新派保持平衡的砝码，一个极为顽固强硬的新儒家。他先后任大理寺卿、侍讲学士、工部尚书、文渊阁大学士、文华殿大学士。用任何标准看，这都是显赫的高位，但倭仁却表示不满，他说，做官的人是苦人，以官爵为乐的人从来不是好官[30]。他反对总理衙门的奏议，认为西方一无可取，中国无所不备，这使他在很长一段时间成了保守主义无可争辩的发言人。他的仇外情绪，对19世纪60年代的清王朝是一个打击。他经常声称不能忘记仇恨与耻辱，但当必须作出抉择时，他就求助于经常能听到的儒家腔调：礼义

乃国家之根基，权谋则于国无益。他认为，数学知识没有什么用，从古到今，从未听说过有谁用数学救衰世，强弱国。此外，不能信任洋人做教师，他担心中国的学者想学的东西学不到，反倒受其蒙蔽。这正好中了洋人的奸计[31]。他最后呼吁中国人不能动摇自信心。倘若真把数学知识作为卫道的基础，那么掌握这门科学的中国人比比皆是，无处不有。

这个最后的证据使总理衙门很容易把倭仁的抨击视为恫吓而不予理睬。他受命推举教习候选人，却不得不承认他的熟人中没有可以胜任者*。总理衙门最终获胜，虽然倭仁的抨击并非没有效果。丁韪良和其他与此事有关的人指责倭仁的看法，因为事实是，同文馆能够吸引少数有才华或者出身书香门第的学生。倭仁虽然措辞尖刻，文风古奥，但他的直觉却没有错。他感到了外来影响这个楔子尖锐的锋刃。多年来，同文馆以数学和天文学的名目，偷偷引进了大量其他东西。在更大规模上，19世纪60和70年代洋务派着手的事业带着他们一步步走向包容更广的最宽泛意义上的西方“科学”，因此他们也进一步认识到，是两种背道而驰的知识传统在竞争。19世纪40年代魏源说需要“坚船利炮”，70年代薛福成（1838～1894年），这位李鸿章的幕僚、自强运动的有力

* 具有讽刺意味的是，总理衙门自己后来实行了倭仁的主张。1869年李善兰被任命为同文馆数学教习。李是浙江学者，他通过了秀才考试，但后来未能中举，遂献身于数学这门并非外来的学问。19世纪40年代李发表了大量数学论文，50年代移居上海与传教士合作翻译了几种数学、天文学和植物学课本。1882年李去世后，同文馆的数学教习一直由中国人担任。该馆的三千卷图书中大约有一千卷是中国数学书籍。



鼓吹者，转而说中国需要“机器与算学”。他们的区别似乎不大，但却是决定性的。差异在于，一个只用某种东西，而另一个则充分理解了正在使用的东西。李鸿章60年代的另一个幕僚冯桂芬（1809～1874年），以极其明确的语言表述了无情形势的必然性，同时对军队发出了激昂的号召：

> 或曰：“购船雇人何如？”曰：不可。能造，能修，能用，则我之利器也。不能造，不能修，不能用，则仍人之利器也。……终以自造，自修，自用之为无弊也。夫而后可以雄长瀛寰，夫而后可以复本有之强，夫而后可以雪从前之耻，夫而后可以完然为广运万里地球中第一大国……[32]

冯桂芬是一个苏州学者，他品行端方，诚笃可靠，是那个时代最深刻的政论作家之一，并因此而享有盛誉。他对中兴重臣的影响甚巨，李鸿章设上海广方言馆的奏章，有一部分一字不差地照抄了冯呈送给他的建议。冯的文章行文简约，气势磅礴，他以这种风格写了许多文章宣传自强思想。正是他，设计了以“富强”作为国家基本目标的合乎帝国口味的方案。他在一篇提倡引进西学的文章中写道：“如以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术，不更善之善者哉？”[33]在后来的几十年间，这个设想被概括成一个均衡对称的八字口号：“中学为体，西学为用。”直到19世纪末，这种说法一直是维新改良政策的辩护词。

“体”和“用”这两个概念涉及中国思想史的深层内容。在唐代（618～906年）佛家文献中，“体”用来表示事物隐深的或潜在的状态，而“用”则表示这种潜隐性



的实现。在明代王阳明的思想中，“体”和“用”与道德特征的某些方面有密切关联。例如，心的宁静同时也就是心的活跃；或者在社会运用层面上，“体”表示国家的实质，与天地万物是一体，而“用”则表示国家是“爱人”的一种普遍道德力量[34]。按传统用法，“体”与“用”因而被理解为单一整体的两个对立面。

冯桂芬和借用这些熟悉的范畴描述中“体”与西“用”陌生关系的洋务派，自以为是在类似的意义上使用这些术语。中“体”对他们来说至关重要。在他们看来，中“体”与已经在他们心中统一为西“用”的东西并非不相容，因为他们能根据自己的理解，把“蛮夷”成就的某些成分归功于他们自己的文明。冯桂芬坚持认为，“一切西学皆从算学出”[35]，而算学是中国人的发明，西方人不过是以几世纪前中国人的停步处为起点，继续向前发展了算学而已。那么，是什么阻碍了中国人未能拥有他们对之提出合法要求的东西？洋务派的辩护者坚持认为，他们渴望的不是离经叛道，而是一种切实可靠的卫道手段。所以薛福成1879年极为清醒地写道：

> 降及今日，泰西诸国，以其器数之学，勃兴海外，履坺埏若户庭，御风霆如指臂，环大地九万里，罔不通使互市，虽以尧舜当之，终不能闭关独治。……或曰：“以堂堂中国，而效法西人，不且用夷变夏乎？”是不然……今诚取西人器数之学，以卫吾尧舜、禹汤、文武、周孔之道，俾西人不敢蔑视中华，吾知尧舜、禹汤、文武、周孔复生，未始不有事乎此，而其道亦必渐被乎八荒，是乃所谓用夏变夷者也。……噫！世变无穷，则圣人御变之道，亦与之

> 无穷。生今之世，泥古之法，是犹居神农氏之世，而茹毛饮血，居黄帝之世，御蚩尤之暴，而徒手搏之，辄曰，我守上古圣人法也，其不惫且蹶者几何也？[36]

我们站在超出自强运动文化环境和历史时期的位置来观察，不难发现其逻辑的脆弱。"西学"这种产生了"坚船利炮"的"淫技奇巧"，是对世界和宇宙内在物理秩序的抽象兴趣的实际运用。它决不是只关注道德秩序而不关心物理秩序的儒家文化内在可能性的现实化。洋务派用以构成"体""用"公式的要素不是互补的，而是对立的——在北京过着伪饰的俭朴正统生活的倭仁，比苏州的冯桂芬更能强烈地感受到这一事实。因为冯桂芬和附和他区分"体"与"用"、"道"与"器"这种改革主张的人，有意无意地是想限制那些直接受到外国威胁的特殊地区的变革，一旦超越这种限制，自强运动就可能成为波及制度结构及其潜在合理性的根本变革。"中学为体，西学为用"是一个只能导致文明的艺术（arts of civilization）分裂、造成信仰与能力差异的药方。因此，它就与无法复兴的儒家信仰的精髓直接相抵触。

"中兴"意味着复兴儒家君主政治，重新肯定它得以确立的原则，再度刷新它赖以存在并发生作用的制度。"自强"还意味着其他一些东西。其模糊不清的目的，是维护现存国家——在19世纪末，国家意味着满清统治集团——即使牺牲儒家的道德和使命价值也在所不惜（虽然冯从未承认这一点）。保持作为政治实体的国家永存不衰，要比维护传统文化的完整无缺更为重要，从这一点来看，自强运动本身具有民族主义运动的含义。这场运



动的领导人没有明确说明这一点，或者他们即使意识到了这一点，也只是把整个问题包容在“体”“用”公式中加以掩饰。结果是，少数地方官员凭本能拟就了一个唐吉诃德式的、随意的实验纲领，如果它能被称之为纲领的话。赫德 1873 年评论道：“北京是中国选择引进廉价物品的最后一个地方，中央政府是寻求支持的最后一个政府机关，地方发展是这个国家认识到的或要依靠的惟一发展道路。”[37]变革在政治上和文化上仍然停留在维护儒家秩序优先权这一边缘，既没有对帝国统治机器，也没有对它们所依赖的传统设想产生逐渐强化的影响。自强运动的成就在 1884 年至 1885 年中法战争，确切说在十年后第一次中日战争中接受了检验，结果不幸表明，它没有达到 19 世纪 60 年代的学者和官僚们预期的目的。到 90 年代，中国远比上一代更弱，而不是更强，而且中国人更缺乏自信心，内部纷争和反变革更为激烈。变革失败了，这一点中国人当时就很清楚。我们知道，正如他们无法知道，会及时发生推翻满清王朝、君主政治、儒家特权和孔教信仰的革命。但这场革命仍然表达了一个超越历史律令的最后愿望，它是一种直指核心，在儒家的断简残编中创造出中国未来的最后努力。



第四章　19世纪：变法

人无远虑，必有近忧。

——《论语·卫灵公》

1898年6月13日，康熙和乾隆伟大家业的继承者，光绪皇帝传谕称："翰林院侍读学士致靖，奏保通达时务人材一折，工部主事康有为，刑部主事张元济，均著于本月二十八日（公历6月16日——译者注）预备召见。"[1]这次召见在指定那天拂晓正式举行，这通常是皇帝朝会群臣的时间，它标志着中国从古代形态向新的幻想社会缓慢转变过程中一个短暂而不平凡插曲的开始。

23年前，淫逸的同治皇帝19岁驾崩于承德，光绪随即继位。他从1875年到1908年在位，除了康熙和乾隆两人统治共达120年外，他是在位时间最长的一位皇帝。他也是在其统治时期内任何时候都唯唯诺诺的一个皇帝——或许1898年夏天短短几个月例外。而且，他始终过着一种阴影笼罩下的忧郁生活；他生性宽厚温和，富有同情心，这些是他的前任所没有的品德，以他所处地位和时代的标准来看，还是进步的，正因为如此，他就更忧郁。

光绪登基时只有3岁。同治死后无嗣。光绪尽管年幼，却与同治同辈，他的伯母慈禧太后无视清廷旧制，公



然将他扶上皇位。她立即确立了自己对摄政的支配权，并声称是为了小皇帝的利益。光绪从此再未摆脱慈禧意志的恐怖重负。即使1889年慈禧“退休”住在颐和园之后，这老妇仍牢牢控制着她的侄子毫不放松。1898年夏季，26岁的光绪推行的“百日维新”，是他表现自己的最勇敢的尝试。维新以维新派遭到镇压和皇帝本人的彻底蒙辱而告终。最重要的是，这次变法未能找到一个比较合适的人选扮演中国的彼得大帝，尽管康有为曾寄希望于光绪。

如果说光绪是一个驯服懦弱的可怜青年，那么他在那个6月之晨召见的学者则截然相反。40岁的康有为作为一个政治上的激进分子和今文学派的倡导者已经声名大噪——在许多人看来则是臭名昭著。十年来他一直上书皇帝要求变法，并在1890年初发表了好几篇论文，这些论文使学究式的争论变成了全新的儒学变革的理论阐述。我们将在本章稍后的地方更详细地检验他的论证。在此只要说明这一点就够了：1898年康有为率先极力鼓吹的彻底变革儒家政治和教育体制，甚至已触及了古老而受到尊重的皇帝本人的特权。和洪秀全一样，康有为一心想着他作为一个独一无二的救世主的作用，虽然他思想的灵感之源大部分是儒家固有传统；而他在解释其思想时，几乎是一个比洪秀全更平庸的思想家。

6月16日康有为应皇帝召，是为了推进变法事业。这是他第一次也是惟一一次晋见皇帝，虽然根据某些记载，在随后几个月经常举行非正式会谈。在这次召见时，康坦率陈述了变法的先决条件，他告诉皇帝：“所谓变法者，须自制度法律先为改定乃为之变法。今所言变者，是变事耳，非变法也。臣请皇上变法，须先统筹全局而变

之，又请先开制度局而变法律，乃有益也。”[2]这不是变法计划，而是革命方案：以光绪皇帝为不大可能的傀儡，在“康圣人”和团结在他周围的一帮儒家激进派的悉心指导下的一场自上而下的革命*。

随后3个月中实际完成的远非一种革命性变革，也不及彼得大帝和日本明治维新领导人发动的那种深远的政治和社会改革，而这两国的改革正是康有为竭力主张效法的榜样。他在奏折中写道：“非必全摹彼得，而神武举动，绝出寻常，雷霆震声，皎日照耀，一鸣惊人，万物昭苏，必能令天下回首面内，强邻环视易听。其治效之速，奏功之奇，有非臣下所能窥测者。”[3]由此，充满自信的维新派，怀着要使古老的儒家统治制度现代化的愿望，奋力前行。他们裁减政府中的许多闲职冗员，取消了大量繁琐礼仪。高级大臣专有的直接上奏权，甚至扩大到没有官职的士人平民，意在争取得到具有变法思想的士绅的支持。法律制度的改革则刚开始。提出了年度国家预算。仔细考虑了雄心勃勃的铁路建设和工业发展计划。下令对教育制度进行重大改革，提出取消八股科

---

* 这里有必要指明某些界定。19世纪60年代到80年代进行的自强运动，也是一种变革，它受到“中兴”概念的庇护，这个儒家的概念可以追溯到《诗经》。而由光绪皇帝主持、康有为倡导并竭力推动的变革则称为“变法”。“变法”也是一个古代词，也与儒家历史密切相关，但它却出自法家文献（如《商君书》），因而，“中兴”与“变法”的区别，使人想起“礼”与“法”的传统差别。在90年代，当中国人开始谈论新的社会剧变时，他们用了另一古代词“革命”，但赋予它全新的意义。传统用法，“革命”意味着变更（革）上天之命令（命），因而它表示一种在中国历史上多次发生的政治变动，在现代用法中，它是借用旧词表示新义，正如从日语中借用了“政治”、“经济”和“技术”一样。



举制度，主张用议论时事的策论作为选拔人才的考试标准。设计了现代学校体制，同时教授西方和中国课程。在首都紧挨紫禁城的地方建立了京师大学堂。创办官方报纸，刊载变法新闻，发行全国。建立了由康有为最杰出、最有影响的学生梁启超主持的译书局。西学受到鼓励，正如 9 月皇帝的一道上谕指出的，西学“可补我所未及。……西国政治之学，千端万绪，主于为民开其智慧，裕其身家，其精乃能美人性质，延人寿命”[4]。

变法运动的设计者们就这样勾勒了他们的计划，他们的激情由于对自己脆弱处境的令人惊奇的迟钝而益发高涨。他们不可避免地激起了皇太后的愤怒和仇恨。出于对外国人无法平息的仇恨，慈禧本能地与包围着她的近臣太监结成同盟，而不论他们是满族还是汉族，因为他们的特权受到新政的威胁。慈禧仍然具有机敏的个性，具有在长期宫廷阴谋生活中磨练出来的对付政治反对派的能力，而这种能力是维新派在保卫自己时所没有的。他们的失败在于未能使自己人掌握真正的决策权。他们疏远了能帮助他们的人。变法政令下达给谨小慎微的大臣就被搁置在一边，或被怀有敌意或头脑糊涂的地方官员积压在各地的衙门里。“百日维新”是由缺乏政治敏感的人发动的一次鲁莽的政治攻势。“那时我们希望靠变法改变国家命运”，与康有为在那个 6 月的凌晨晋见皇帝的张元济写道，“不久我们即发现全然是一场梦”[5]。

9 月，这场梦的反对派开始集结力量并宣布犯罪者。在光绪皇帝宣谕赞扬西学后不到十天，他就失宠了，被迫忍辱称病并乞求他的伯母重掌朝政。光绪最后十年的悲惨生涯是在囚禁中度过的，慈禧说他有病，他得完全听命于以他的名义执政的年迈太后（他甚至不能比她活



得更长，在神秘、很可能是阴险的环境中，他在 1908 年慈禧断气前一天死去)。康有为和他的同党被迫流亡，有几个人（包括康有为的弟弟）立即被判处死刑。最富创造力，最具挑战性，试图把儒家价值转向激进改革目的从而使其“现代化”的变法运动就这样结束了。维护儒家理想和帝国权力古老联盟的希望也破灭了，这一联盟无论怎样更改，都一直是保持权威的焦点所在。1898 年 9 月的政变是随后两年一系列不屈不挠的反洋排外起义的开端。这场称为义和团运动的起义，其目的在全力驱逐洋人并根除其影响。清廷受失败耻辱的刺激和新一代政治批判者日益高涨的激进情绪的煽动，又想改革，不惜一切代价以挽救王朝命运，它试图以实行儒家教义为借口来达到这一目的。

与不久后发生的事件相比，1898 年进行或打算进行的变法似乎没有给人留下深刻印象。而且在维新派看来，更为彻底的变革正是要超越政治层面。他们认为，中国变成君主立宪制，效仿西方民主模式建立完整的议会和政治结构，这完全可以和他们所坚持的永恒的儒家价值相调和。康有为本人甚至瞻望建成一个全世界的大同社会，一个真正的乌托邦。在他的内心幻想中，儒学深入人心要达到这样的程度，即作为一种与众不同的文化本体已没有意义。他是最后一个伟大的儒学理论家，也是儒家走向终结的一个生动证明。

康有为 1858 年生于广东南海，家在广州西南数英里的一个村庄。离他家几英里，珠江三角洲平坦的稻田间，有另一个村庄，几年后诞生了孙中山，他是康有为将来争取躁动不安的知识分子效忠时所要得罪的主要对手。虽然他们两人出生在中国南方同一天空下，但不可逾越



的社会和文化差距却使两人截然有别。孙出身于农民，机遇、偶然、抱负和勇气的不同寻常的组合，使他完全发生了变化，成为一个西方化的政治激进分子。康生在一个殷实的绅士家庭，是一个伟大文化的继承人；他在少年时就立志要成为一个儒家圣人，后来真如愿以偿，至少他自己如此估价。

康有为把他童年的优裕生活部分归功于他的高祖康辉。康辉1804年中举，从而使康家获得了上等绅士阶层的社会地位。康辉中举时已年近八十，这足以证明儒生皓首穷经、经世致仕的恒心和毅力；他的中举，部分是承认他的高龄，从而以这样一个并非不寻常的奖赏激励那些像他一样坚持到底的儒生：一个人只有胸怀这种抱负，才能保持活力。康有为的祖父也中了举，他在康有为的父亲1868年死后，监管了康的教育。这个家庭的学术传统倾向于宋代新儒学，而不是那种具有汉学特征的训诂学研究。但这是与19世纪特征相一致的一种新儒家风格，它强调积极的道德约束在人类生活中的重要性，而不看重形而上学的沉思。康的祖父以善良、智慧、正直而闻名，自然可以想象，康有为在性格形成期处于一个多少有点严肃的智力环境中。这有助于解释他年轻时就表现出来的骄傲自大（他的同窗嘲笑他，称他为“圣人”），而这一点始终是他成熟个性的明显特征。

1876年第一次举人考试失败后，康有为拜朱次琦（1807～1881年）为师，朱是他家的世交，也是当时广东著名学者之一。和康有为的祖父一样，朱强调道德品格和社会责任感。然而，朱是一个折中主义思想家，从他那里康有为学到了汉学批判性方法论的某些东西。1878年康有为20岁时，经历了一次精神危机，一种类似于洪



秀全的奇异幻觉，但这种体验既不强烈又不偏执，作为职业上的转折点，这次精神危机是决定性的。康有为写道：

> 以日埋故纸堆中，汩其灵明，渐厌之。日有新思，思考据家著书满家，如戴东原，究复何用？因弃之而私心好求安心立命之所。忽绝学捐书，闭户谢友朋，静坐养心，同学大怪之。以先生尚躬行，恶禅学，无有为之者。静坐时忽见天地万物皆我一体，大放光明，自以为圣人则欣喜而笑，忽思苍生困苦，则闷然而哭，忽思有亲不事，何学为，则即束装归庐先墓上。同门见歌哭无常，以为狂而有心疾矣。此楞严所谓飞魔入心，求道心切，未有归依之时，多如此。

在这种痛苦的精神状态中，康有为隐居于他家附近的西樵山白云洞，试图逃避儒家生活戒律。他常常独自沉思默想，读道藏佛典，间或放声高歌，超然忘我。后来，家长要他结束这种散漫任性的生活，警告他如不规矩行事，就要断绝供应。但是几个月的心灵探险起了作用。康有为现在形成了妄自尊大的坚定思想。

> 于时舍弃考据帖括之学，专意养心，既念民生艰难，天与我聪明才力拯救之。乃哀物悼世，以经营天下为志。[6]

康有为对学术研究的否定，有些因素是青年学生共有的普遍而永久的不满情绪——“故纸堆……究复何用？”同样，这种不满也永远具有个性特征。多年后他的出名主要得力于对儒家经典的研究和大胆的重新解释其



意义。但他从未试图客观地或历史地理解儒学。直到晚年，他处理这些经典时仍然以更多的热情阐发其中的“微言大义”，而很少作学究式的研究。从他的自述中清楚地显示了他个性中救世主的一面：自问如何以上天赋予的权力拯救民众。至于其他方面，则是佛家悲观主义和儒家乐观主义的混合，苦难与生俱来的信仰和“经营天下”的圣人自信心是结合在一起的。

康有为的生平和思想发展到这时，还缺少思想工具，使他可以扮演天的代理人和西方思想的代表，不管这种思想是威胁还是启悟。1879年他初游香港，那里井井有条的社会秩序给他留下极深刻的印象。为了满足对西方的好奇心，他着手搜集容易理解的情况资料，包括魏源和徐继畲19世纪40年代描绘的西方世界情况。三年后，康有为进京再次参加顺天乡试。归途经过上海，在那里他看到了外国租界的生活，收集到了更新的西方资料和西方著作的中译本。他开始认真研究西方制度，自学西方某些科学技术知识，在他早年志向的背景上，把他的几缕想象编织成了一个单独的结构。

我们得暂时撇开他，以便更充分地了解19世纪最后几十年间进入中国沿海地区的西方文化和生活方式，正是这些东西形成了其他改良派19世纪80年代的认识和偏见。

* * *

到19世纪80年代，通商口岸与40年前开放时比，已取得显著发展。时间改变了帕尔莫斯敦（Lord Palmerston）的最初看法，他曾说香港是一个“几乎没有人烟的荒岛”[7]。虽然这个最初于1842年割让的小岛面积有限，到1860年又增加了对面九龙半岛几平方英里的一个尖



角，但到80年代，香港的人口已达13万，绝大多数是中国人。大雾山下的维多利亚城沿着狭窄的海岸线扩展了好几英里，山上庄严的欧洲人住宅可以俯瞰下面壮丽的港湾。卫三畏评论道，“维多利亚城的建筑在中国是无与伦比的”[8]。

上海的变化更显著，如果有什么不同的话，那就是这里的西方人居留地紧挨着非常古老的中国城。在口岸开放前，上海就是一个重要港口，是长江三角洲的贸易中心；但在那时，与江南其他大城市如宁波、苏州、杭州相比，上海在商业、政治、文化上都要相形见绌。尤其是浙江省的省会杭州，马可·波罗在13世纪的游记中说它“无疑是世界上最美丽繁荣的城市”[9]。但到19世纪后半叶，大运河由于几十年动乱的破坏和年久失修，已经废弃，位于大运河南端的杭州，虽然仍是杭州湾的首富之城，却也沦落成为内地的穷乡僻壤了。而上海位于内地贸易之路的长江口，控制着中国半个市场，对外国人有不可抗拒的吸引力。到19世纪80年代，上海人口已达50万，比口岸开放前增加了一倍。大约有五千西方人聚居在法租界和其他租界内，只有少数传教士把他们的教堂设在上海老城内。租界内也居住着大量中国人，总共可能有20万。

上海比香港更引人注目的是它繁荣兴旺的杂交文化。中国沿海的这种文化用墨菲（Rhoads Murphey）的话说，就是一个城市中“有两种文明并存，而且势均力敌”[10]。西方人对其周围环境漠不关心：第一艘往返于黄浦江浑水浊浪上的拖船，被隆重地命名为“孔子”号。然而，除了少数著名人物，大多数传教士和领事官员以及在上海做生意的西方人，如同在其他口岸一样，仍然蔑



视中国的传统文明和语言。因此，西方企业的成功，虽然也给中国人增加了渗透进正在形成的经济秩序中的机会，但他们却被严格排斥，不得参与管理他们居住的租界。从西方人的恩赐态度和中国人的创业能力中产生了通商口岸的“买办文化”——中国经纪人为外国人提供赚钱所需的语言、经济和文化调停的技巧，他们由此获得报酬，有时还相当可观。

冯桂芬在19世纪60年代所写的文章中谴责了这种利害婚姻的混血儿：

> 今之习于夷者曰通事，其人率皆市井佻达，游闲不齿乡里，无所得衣食者始为之，其智鲁，其识浅，其心术又鄙，声色货利之外，不知其他。且其能不过略通夷语，间识夷字，仅识货目数名，与俚浅文理而已。安望其留心学问乎？[11]

冯竭力主张官方创办学校，讲授能吸引传统士大夫的西方语言和科学。在此过程中，他的确未能正确评价至少是更为精明和有事业心的通商口岸中国人的成就。但这里还隐含着对通商口岸产生的文化变种的蔑视，后来的民族主义作家一再重复了这种蔑视。“买办”这个词作为一个最严厉的轻蔑称谓，被中国革命宣传家用来概括经济和文化上的叛逆。然而，尽管“现代”上海只是应西方的要求而产生，但它的发展和繁荣在相当大的程度上则是因为它的成功对日益增多的中国人有利。

康有为1882年造访的上海已是别一番景象。沿着江岸，面对黄浦江，一端坐落着上海俱乐部，另一端是宽敞的美国领事馆，其间排列着著名的中国沿海商行的建筑，这些坚固的楼房，用从黄浦江上的商船中卸下的压



舱物英国砖贴面，被诙谐地称为“买办”风格。在这些建筑中间，很不协调地矗立着一座琉璃瓦盖顶，雕饰精致的中国庙宇，它在19世纪末以前一直是帝国海关。沿江大街的背后是外国租界，其中的街道一度曾有殖民化名称，随着华人人口的增加，这些街道被重新命名，不管是出于方便还是由于尊重，新街名大都取自中国各省和城市的名称，而作为一个表现自身的机会，有些街道则以欧洲帝王和政治家的名字命名。租界的布局没有清晰的规划，最初的街道只是简单地沿着错综复杂的典型的三角洲乡村水道延伸，直到最后大街占据了水道的位置。但到19世纪80年代，外国租界的街道，至少其中最好的街道，铺了路面，整洁干净，排水便利，宽敞足以行驶四轮马车，装了煤气灯——正考虑装电灯——治安由欧洲人、中国人和锡克教教徒共同组成的混合警察维持。他们巡守于西方人的商店、住宅门前和教堂、公园、外国人游乐场周围，租界成了外国人的城市或国中之国。一个英国传教士在庆祝上海开埠25周年时毫不夸张地炫耀说:“上海是我们的高等文明和基督教势力在全中国的中心。”[12]无论从哪一点看，西方人建设的上海，都与卫三畏描绘的“狭小、喧嚣、臭气熏天的土著城市”的上海毫无共同之处[13]。康有为在香港和上海的见闻使他坚信，这些外国人不像中国早先所了解的蛮夷，他们不仅仅拥有“适用的技术”，而且还有以法制为基础的社会：在明显可见的西方生活方式背后，必然存在有生命力的思想和原则。

当康有为在19世纪80年代初开始孜孜以求、融会贯通地理解这些思想和原则时，他所能得到的大部分资料直接来源于洋务运动的指导思想，这些思想已付诸实



行而无须怀疑思考。与同时期日本情况的比较令人惊讶。在日本，19 世纪 80 年代开始时，几个精力充沛、坚定不移的明治维新的年轻设计师，游学欧洲，研究现代西方政治体制和哲学的第一手资料；到 1889 年便颁布了明治宪法，这是一个深受近代德国政治理论家君主立宪观念影响的文件。在这十年间，东京的人们把“君权”和“天赋人权”的意义作为迫切需要解决的问题，展开了热烈的讨论。19 世纪 80 年代日本知识分子在阅读分期译载的卢梭著作《社会契约论》，在东京和大坂的书店中能找到最新翻译的迪斯累里（Disraeli）的《西比尔（两个国家）》，李顿（Bulwer Lytton）的政治传奇，沃恩（Jules Verne）的小说，或莎士比亚的戏剧；也能读到赞同俄国民粹主义和暴力革命的文章，尽管散布这种思想要冒险。直到 19 世纪末，中国知识分子才开始得到日本人这种文化冒险精神的某些好处。但在 19 世纪 80 年代，当康有为把注意力转向“西学”时，所获依然极其贫乏。

然而，中国人比上一代走得远。在中西碰撞的早期数十年间，翻译没有传教士的参加几乎不可能完成，正因为如此，译成中文的西方文学作品大都是宗教内容。京师同文馆和上海江南制造总局的出现，使这种情形开始改变。19 世纪末的一个调查表明，1850 年以后，译书约 600 种，大约 400 种属于自然和应用科学，另外约 100 种则涉及西方历史、地理和社会科学。

此外，19 世纪后半叶，一些来华传教的外国人开始用更世俗的布道语言翻译他们的主张，解释西方文明艺术。其中一人就是我们前面提到的丁韪良。他最早属于宁波一个长老派传教团，但很快就不堪忍受正统福音派传教方法的限制。他的上司站在自己的立场上，认为丁



韪良把对中国人进行知识启蒙看得高于对之施行灵魂拯救。丁在获准同意后，辞去了传教团的职务，如愿以偿成了一个教育家。按他的愿望，开辟了“一个远比我在北京路边小教堂中所能发现的更广阔的传教天地”[14]。如我们看到的，他1869年去任教的同文馆，几乎不是19世纪塑造中国人观念的一个决定性力量。然而它并非毫无效果，丁韪良由于赢得了中国上司的尊重而发挥了相当可观的个人影响。此外，他于19世纪60年代初译成的韦顿的《万国公法》有助于证明，使清廷“洋务专家”感到头痛的国际关系准则知识，在与讨厌的外国人谈判时是有具体作用的。

19世纪中国最多产的翻译家是英国人傅兰雅。他是一个圣公会教区长的儿子，在距多佛西南几英里的肯特郡海边长大，他被商人和传教士带回国的中国故事迷住了。1861年他22岁时抵达香港，开始了他的传教事业。但他的传教短暂而不成功。他很快便相信，真正的感化和世间的成功在别处。先在京师同文馆教英语，后来在上海任教会创办的学校校长，仍不能使他满意，“往已塞满东西的狭小头脑中填塞知识的苦差……月复一月单调而令人生厌的劳动……白白消耗而没有任何明显的或令人欣慰的结果产生。”[15]在此期间，傅兰雅熟练地掌握了汉语，从而使他在1868年受中国政府聘用，主管新近设立的江南制造总局译书局：这是一个“体面、有用而且受尊重的位置……（它是）帮助这个历史悠久的古老民族前进，带领它走上我们西方人常常夸耀的‘文明发展’之路的一个有力工具”[16]。但这是一项缓慢而棘手的工作。傅兰雅与译书局雇佣的几个中国“写家”合作，他总是用中文口述英文或法文原本，然后交给他的合作者



加工润饰成精练流畅的书面语体。他在译书局工作的28年中（1868～1896年），用这种笨拙的方式完成了一百多种译著，主要涉及各个领域的应用技术。他同时也一直自学这些技术知识。他涉猎的学科可以开出一个惊人的单子：数学、机械制造、军事科学、航行学、化学、物理学、工程学、医学、测量学、地理学和气象学、解剖学、植物学、法学和政治经济学。像康有为这样的学生，试图通过如此狭窄的镜头观察西方，其失败也是值得同情的。康有为1886年抱怨说："中国西书太少，傅兰雅所译西书，皆兵医不切之学，其政书甚要，西学甚多新理，皆中国所无，宜开局译之，为最要事。"[17]12年后，直到严复的译著问世，他才有机会了解赫胥黎、斯宾塞、蒙田和穆勒，康有为所说的"新理"才赢得广大中国读者。

傅兰雅也有挫折。他愤慨而又悲哀地承认，"与如此广大人口所期望的东西相比"，公众对他的劳作的反应是"微不足道的"。到19世纪70年代末，完成的三十余种译著，总共只卖出约3万册。但是，正如傅兰雅所说，"由于没有定期传播手段，没有邮政和铁路设施，没有发行代办机构，没有广告和其他能引起公众注意或购买的手段，所以未能卖出更多的书也就很容易理解了。"* 但

---

* 在日本，福泽谕吉的《西洋情况》（与徐继畬的地理著作相似，但更全面，而且有第一手资料）在明治维新前的1866年出版后售出25000册，他的《劝学篇》，1872年到1876年间出版的17篇系列小册子，提倡实学和全面研究西方，每篇卖出约20万册，或者说在4千万人口中卖出总共近350万册。"我知道，不管是学者还是作家，无论他多么伟大，如果生不逢时，便不可能写出或翻译一本像我这样畅销的书。总而言之，我的成功并非由于我的才能，而是因为我生逢其时。"[18]福泽谕吉显然是一个耐读的作家和雄辩的鼓吹者，而且日本提供了（正如中国未能提供的）机遇。



他还想给此事蒙上好看的外表——“中国人的心灵饮用这泉水越多，其渴望就越强烈”——傅兰雅在1896年离开中国时极其失望，回顾他在此的毕生事业，“和其他外国人所从事的工作一样，黯然无光，令人厌恶”[19]。

与傅兰雅相比，丁韪良天性更乐观自信，而且可能很少急于为世界观喝彩。但他不免要受时时出现的激愤和幻灭感的影响。他1869年结束休假重返中国，在同文馆担任新职时带来了两部电报机，并在费城学习了使用方法。他先在自己寓所里调整好机器，然后很快在总理衙门接收，给他的中国下属介绍这种“美妙的发明”。目睹了第一次示范表演的下级儒生官员对此并无深刻印象：“他们当中一个轻蔑地评论说，‘中华四千年无电报，仍是伟大天朝’。而当展示了他们喜欢的几件玩具时，他们便花很多时间钓磁鱼，牵领或追赶磁鹅，玩这种新奇的游戏他们一直十分开心。在文学上他们是成人，在科学上则是儿童。”随后，为方便总理衙门年迈官员而举行的演示情形更糟：“老头们儿童样的天真几乎与其下属官员一样，但他们只玩电报不玩磁鱼磁鹅，他们摇响电报铃，把铜线缠在身上，把线路断开又接通，当他们看到电线相触冒出火花，带动小锤时，开心地大笑不止。”人们自然会想起17世纪时北京的耶稣会士用欧洲钟表和精心设计的机械自动装置取娱康熙皇帝的廷臣。最后，丁韪良珍贵的电报设备“被当做无用的废物存进了同文馆的展览室”。1884年北京上海间的电报线路架通，几年后，丁韪良回国。他回忆道：与那些昏庸的官员比，有些农民反而对中国面临的危险，对西方科技的力量，有更清楚的认识[20]。

但统治中国的却正是这些官僚，因此必须用让他们



感兴趣的方式影响他们。正如傅兰雅在他早年热衷于翻译时观察到的："这样可以接近构成这个民族最重要部分的上等中国人，而他们无法用其他方式接近。"[21]的确，作为清王朝的雇员，他和丁韪良本身就是勉勉强强的文人学士：傅被授以七品衔，而丁早在1895年担任同文馆总教习之前就被授以八品官衔。

在中国人的设想中，这是"以夷制夷"的古老策略的绝好例子。他们只不过是两百年前在康熙宫廷中被任命为天文学家的许多耶酥会士的后继者而已。作为有争议的夷人，虽然他们有时感到不受赏识，但似乎并未受到不友好的对待。在他们看来，同样的历史先例证明他们对面临任务的态度是正当的。像耶酥会士一样，他们在研究传教时泰然自许为精英统治论者。"我追随首脑人物，"李提摩太后来声称，"如果你抓住了首脑，也就得到了其他一切。"[22]李提摩太是威尔士人，1870年作为浸礼会传教团的代表来到中国，并很快成为下述观点最有力，最有影响的倡导者：中国人必须极其客观、冷静地认识他们自己的文化地位。令教会吃惊的是，他开始竭力效法利玛窦的妥协战略，甚至穿上了儒生的长袍，剃了头，戴上假发辫，以使自己能为文人学士所接受。他在这方面的成功，不仅仅因为他把自己打扮得像个儒生，他的成功，正如丁韪良、傅兰雅和少数其他有相同思想的人一样，是因为他们在坚定奉行基督教信仰和西方价值的同时，并不排斥对一种既非基督教，又非西方的文明表示他们的同情和赞扬。他们了解中国人的文化成就——把他们的全部希望寄托于这个民族的潜在能力上，终究是正确的。"从未有哪个民族像这样被误解"，丁韪良1868年写道：



> 指责他们麻木迟钝，是因为我们没有一个媒介能非常清楚地把我们的思想传达给他们，或把他们的思想传达给我们；污蔑他们为蛮族，是因为我们不想理解与我们不同的另一种文明……这个民族的精神代代相传，稳定发展……犹如寒日黎明的曙光，当东方天际的第一缕红光消失许久后，随着日出时刻的临近，每次短暂黑暗之后的朝霞，只会越来越明亮。[23]

虽然这是一种友好的情感，但在此首先仍有一种恩赐态度表现出来：说中国人的历史处在漫长黎明前的黑暗阶段，只不过比说他们愚昧无知进了一步而已。但这些人从未怀疑太阳仍将升起，而这是极为重要的。在他们看来，拯救灵魂和社会进步是不可分割的，实际上也无法分割，因为后者是前者必然的诱因。19世纪在中国，即使最少教条主义、最随和的西方人也认为自己不仅是宗教教义或文化价值体系的代理人，而且也是历史进步和开辟新纪元的代表。就像耶稣会士所作的那样，他们竭尽全力，力图使基督教和儒家的原则并存相容。“仁”不就是“爱人如爱己”的另一种简单说法吗？“孝”难道与基督教戒律“要孝敬父母”不同吗？他们甚至竟然直截了当地宣称“耶稣有孔孟之心”[24]。但是耶稣会士并没有为19世纪意义上的进步思想开创先例，他们和两百年后的中国人一样，当时也把这种思想视为异端，这些世俗的福音派信徒不认为中国可以不被巨大的时代精神所触动，不认为它能疏远现代性变革力量。他们含蓄地，有时明确地反驳洋务运动未明确说明的前提。而在那时，他们之所以遭受困难和挫折，其根源在于，用李提摩太的



话说，洋务运动的一代领导人极难赶上像丁韪良带来的电报机这样的时髦。只有依靠更年轻的一代，依靠正在崛起的一代领导人如康有为、孙中山及其追随者，这种激情，这种自信，这种历史设计和目的感，才会产生持久的变化。

林乐知调和基督教和儒学的观点已如前述，他出生于佐治亚州，1860年由南方卫理会主教派传教团提供经费，乘船到达上海——这时正好由于美国内战爆发而切断了他的资助来源。为了继续他的牧师工作，林乐知担任了上海广方言馆的兼职教师，后来又与傅兰雅一起在江南制造总局译书局译书。他也转向新闻界，并在此开辟了新天地。林乐知不是第一个由传教士转为新闻记者的人，但在19世纪70年代，他是最成功，而且也是始终如一最进步的记者。

早在通商口岸开放前，中国就有了一个外国新闻机构，在广州澳门地区的西方人通过《广州周报》(Canton Press)、《广州纪录报》(Canton Register)、或更为雄心勃勃的月刊《中国丛报》(Chinese Repository)，注视着19世纪30年代日益加深的危机。《中国丛报》是教会刊物，由裨文治创办，他是马萨诸塞公理会教友，1830年到广州（帮助裨文治工作的是卫三畏，他的观点我们已屡次提及。他是作为一个受过训练的印刷工人于1833年被派往广州的)。《中国丛报》刊登皇帝谕旨和政府文告的译文，大量传到广州的内地新闻，有关中国政治和基督徒义务的社论，还有各种学术性文章，这类文章是19世纪西方汉学的第一批成果。传教士们也为创办一个中文定期刊物作出了努力，这是一个困难重重的任务。因为1842年以前，清政府禁止外国人学汉语，并惩处敢于



给外国人教汉语的华人。因此，像初期的语言学校一样，外国人办的中文报刊设在海外，如马六甲、新加坡或雅加达这些地方，有时还要冒风险。此外，虽然他们有时追求文化上的广度，但这些刊物的内容大都局限在宗教方面，几乎没有作为一般消息来源的价值，更缺乏“新闻”*。

这些早期刊物最终只能被识字人口中极少数人得到，而且理所当然大都落入了那些只能坚定不移地捍卫其文化内容的人手中。

随着通商口岸的开放，西文报刊发展到沿海地区，中文报刊也不甘其后。《中国邮报》(China Mail) 1845 年创刊于香港，1857 年《马剌报》 (Hong Kang Daily Press) 创刊。《北华捷报》(North China Herald) 1850 年在上海出版，当时上海的外国人社会还不足两百人，它作为英国商界在华利益的喉舌，存在了一个世纪。1864 年同一出版商又发行了《字林西报》(North China Daily news)，并附有一个中文副刊《上海新报》，编辑这个副刊的是初入新闻界便崭露头角的林乐知。《上海新报》主要报道商业和海运消息，发行量很小，只限于上海的华商。因此 1868 年林乐知办起了他自己的报纸《教会新报》周刊。这个报名容易使人误解或至少小看其内容。《教会新报》确实刊载传教消息，经常报道反传教士骚乱的新闻，而且还发表解释基督教教义的文章。但该报也刊登大量

---

* 本章开头引用的《论语》，是《东西洋考每月统纪传》这个刊物的座右铭。该刊创办于 1833 年，先在广州，后移至新加坡，由波美拉尼亚的普鲁士传教士郭士立创办。他明确表示，要清除中国人的“妄自尊大”，抵消他们“高傲而排外的见解”[25]。



中外新闻：开工于1869年的苏伊士运河修筑情况的报道，正在铺设的横贯大西洋海底电缆的报道，美国修筑铁路的消息，以及其他可能获得的诸如此类的材料，包括连载由勤奋博学的丁韪良所著的化学教科书。《教会新报》发行一年时订户达到700份，它发行到沿海所有传教团所在地，甚至扩大到遥远的内地。

《教会新报》预示了将要成为林乐知最雄心勃勃和最有影响的新闻冒险的事业。1875年他把报纸改名为《万国公报》，所加英文小标题是"环球杂志"。新报名提醒中国读者，他们文化自足的古老思想已失去根据。另一方面，林乐知的办报宗旨使他的传教士同行们注意到，非世俗的福音派教义不再有足够的号召力。他写道："《万国公报》要努力传播地理、历史、文明、宗教、科学、艺术、工业和西方国家普遍进步的知识。"[26]该报多多少少都涉及了这些内容，并发表国内新闻和评论中国事务的社论。它每期很快发行到1800份，读者中有几位巡抚、总督和中央政府高级官员。1882年康有为途经上海时曾给了该报一笔赞助。然而，当南方卫理公会最终再次提供资金时，《万国公报》被迫停刊，林乐知也重回传教团工作。1889年该报复刊成为月刊，林乐知再次任编辑，但这次刊物由同文书院主办，该书院不久后更名为"广学会"，李提摩太从1890年开始任该会秘书。整个19世纪90年代，《万国公报》在宣传中外改良派思想中起了重要作用，成了当代事件的编年史。该报对中日1894年至1895年战争的报道，其消息异常灵通，主要是李鸿章提供了有用的政府电文。1898年甚至有人建议，《万国公报》应成为官方政治改革的喉舌。当时，林乐知正在休假，报纸暂时由李提摩太编辑，他与几个改革团体关系



密切。《万国公报》并没有提出什么特别的主张，在所发表的改良派意见中，它所持的态度是广泛的世界主义而非民族主义，是进步而非激进，对政治也仅仅是在超党派的意义上才有所涉及，尽管如此，由于百日维新的失败，这类主张也从报上消失了。1907 年林乐知死后，该报即停刊，但到那时，作为一般性新闻来源，它已经被通商口岸的商业性中文报纸所取代，而作为改良派主张的思想提供者，也被大量涌现的激进的改革和革命报纸所取代，这些报纸是由中国和海外其他流亡基地的政治活动家们主办的。

由于拥有大量读者，《万国公报》或许是 19 世纪最后 20 年间最有影响的中文报纸。但它并没有自己的领域，也不是第一份或发行量最大的中文报纸。到 19 世纪 80 年代末，香港和通商口岸资助中国人创办了许多报纸。其中有些具有官方或半官方背景，如《时报》即是在李鸿章支持下于 1886 年创办于天津，李当时任直隶总督，主管北方港口城市的贸易，这些贸易是帝国重臣和洋务运动的主要依靠。《时报》正由此而发起创办。该报由外国人编辑，最早是宓吉主持，他是伦敦《泰晤士报》驻中国记者，后来李鸿章邀请李提摩太主持过一段时间。在南方，两广总督张之洞创办了一份具有相似目的的报纸《广报》，该报也出版于 1886 年（正是康有为向张之洞提出创办译书局的设想）。但是改革，至少从官方发起者来看，仍然是个人的事，而不是一项政策；张之洞很快调往另一口岸城市，《广报》则成了政治压迫和竞争的牺牲品。

其他中文报纸的创办犹如商业冒险，虽然由于同样的原因，这些报纸都属外资，或作为英文报纸的副刊并



有自己的编辑方针，但它们既不受官方支持又独立于教会报纸。19 世纪 60 年代在香港创办的第一批中文报纸就是这种情况。香港也是《循环日报》的家乡，该报 70 年代由王韬出资并编辑。王是中国沿海地区的一个著名人物，我们还将提及他。与此同时，第一份商业性中文报纸《申报》1872 年创办于上海*。它原属外国人，1907 年为商行买办所购买。但从一开始，《申报》就一直由中国人采写编辑并面向中国读者。它在上海以外如苏州、杭州等地扩大发行，而且建立了报道及时可靠的声誉，中法战争期间甚至不惜冒险激怒读者而及时报道坏消息。到 90 年代中期，《申报》发行量达 15000 份，在上海各报中名列前茅。我们前面提及的《万国公报》每期才发行 1800 份。

1872 年 4 月《申报》创刊号的“本馆告白”，表达了当时同类报刊的共同观点：

> 今天下可传之事甚多矣，而湮没不彰者比比皆是，其故何欤？盖无好事者为之纪载，遂使奇闻逸事阒然无称，殊可叹息也。溯自古今以来，史记百家载籍极博……然所载皆前代之遗闻，已往之故事；且篇幅浩繁，文辞高古，非荐绅先生不能有也，非文学士不能观也……求其纪述当今时事，文则质而

---

* “循环”一词在译成英文时有分歧。“循环”的本意是转圈或作圆周运动。布里顿认为，王韬用这个词是要表示这样一种思想：缓慢的渐进变革是自然法则。柯亨则认为这个词反映了王韬深刻的历史循环观，表明他坚信中国将再次成为一个伟大国家[27]。“申”是黄浦江的古名。“申报”英译通常是“上海新闻”。但“申”也有“申说”，向上禀报的意思，在报名上可以作点文字游戏。



> 不俚，事则简而能详，上而学士大夫，下及农工商贾皆能通晓者，则莫如新闻纸之善矣。……且夫天下至广也，其事亦至繁也，而其人又散处不能相见也。夫谁能广览而周知哉？自新闻纸出而凡可传之事无不遍播于天下矣，自新闻纸出而世之览者亦皆不出庭户而知天下矣，岂不善哉！[28]

这实际表明，最早的中国新闻事业甚至还没有创办一个能满足需要的报刊。正如利用印刷术的其他方法一样，中国人先于西方几个世纪，通过一种宫廷公报的媒介，定期发表敕令和其他官方文书，这种出版物称为“京报”，即外国人所知的北京公报。这不是官方出版物，而是由私人以各种版式印刷并由私人发行。直到19世纪末，它一直是权威性现代出版物，中国人和外国人主要依靠“京报”获得官方的政治和政策消息。而且，在地方上发生危机时，匆忙印刷的号外会在大街小巷叫卖：鸦片危机期间在广州的外国人，以及后来被孤立于内地教堂甚至困于通商口岸的传教士们，对这种号外很熟悉，它那连珠炮式的攻讦能把当地居民的激情突然煽动到白热化的程度。然而，地方上并没有收集发表这种“新闻”的机构，可能干脆就没有对新闻的爱好。士绅大都是儒生，因而理应有文化并热心公益，但有证据表明，他们实际上很少有兴趣在国家事务中发挥作用。卫三畏观察到，官员们显然能通过“京报”获得信息。但法国麻疯病学家胡克（Abbe Huc）见到的则是另一种情况，他在中国所到地域之广，超过了19世纪40至50年代的任何外国人。他讲了一件有趣的逸事。他想在路边饮茶的一群地方绅士中引起点政治讨论，当时正是道光皇帝死后不久



(1851 年)。胡克认为，此事在这些人心目中必定是大事，根据是，清代帝位更替总要产生混乱。令他惊讶的是，每次引起这个话题的努力都遭到漠然冷遇，直到后来，如胡克所述：

> 一个可尊敬的中国人离座走过来，像父亲似地把双手放在我肩上，微笑说，“听着，朋友！何必为这种无用的猜测劳心费神，达官显贵自会照料国家大事；他们拿着俸禄。让他们去挣钱，但不必拿与己无关的事给我们添烦恼。我们应该作不问政事的大愚之人。”“有道理”，其他人叫道。他们随即说，我们的茶要凉了，烟头要灭了。[29]

* * *

19 世纪末的改革者因此面临三重挑战。他们试图使中国人敞开心灵，面对帝国地理、文化的传统疆域以外的世界。这种努力也使中国人以新的兴趣注意到他们直接面对的世界，并在过去和现在之间构成新的关系。最终，他们要寻求根据这种新认识行动的手段：政府的新模式，统治集团的新责任。

在这最早的努力中，西方人扮演了领导者的角色，担任了翻译、教师、陌生生活方式和思想模式的全面供应者。但在改革任务从笼统认识世界转向认识中国人自己的社会、从认识转向行动这一点上，在文化调和与政治组织方面，西方人不得已放弃了对新一代中国改革者的主动引导。外国人可能有他们自己的选择，正如他们先前所做并还要继续做的，他们可以推动、鼓励中国改革者。外国人争论中国的最终命运问题，有时是基于好争辩的热情，有时则是为了表现其高傲的独立性，但这种



争论对中国人来说，却有极其深刻的自身目的。使他们心灵震动的不仅仅是意识到面临的危机、可以实现的机遇，而且也意识到一种真实可怕的危险。对他们来说，这是一个痛苦的自我发现进程，每一步都要以中国在世界上的不稳定地位这样一个客观形势作对照，来检验中国人本身的主观思想。在许多方面这一进程仍在继续发展，因为虽然许多人避开并且先发制人地竭力阻止这件事，但它标志着作为一种自觉发现的可能性的中国"革命"的开始。通商口岸对这一进程作出了贡献，虽然是间接的。每当那些中国人发现他们的主张超出所能接受的界限时，通商口岸就成了他们一次次的避难地。至少在19世纪，通商口岸更重要的作用不仅是为非正统的世界观的出现提供了一个环境，而且还提供了独立于传统儒家学术和官职晋升阶梯的职业机会。政体改革甚至彻底西化最起劲的鼓吹者就是几个在通商口岸环境中定居的中国人。他们是中国沿海"买办文化"的产儿。有些人实际上就是买办，或至少开始是买办。另一些人是受过西方教育的专家，以其专长在通商口岸从事现代职业。还有一些更具传统文化背景的人，他们由于种种原因，认为宜于在通商口岸工作生活，如新闻记者、教师、知识经纪人——冯桂芬无理贬斥的"通事"（翻译）。

王韬（1828～1897年），这位《循环日报》的董事和编辑，正是一个卓越的翻译。他出身于苏州附近一个书香门第，他家和其他江南士人一样，由于满清的征服，此后便逐渐衰败。王韬的父亲未能中举，但他受过教育，靠教书维持生计。王韬自然也接受了坚实的古典教育，1841年以第一名入县学，成了秀才。他命中注定只能到此为止。1846年到金陵应闱试失败，使他极为失望，并为此



痛苦了好长一段时间，这可能影响到他后来的批判性思想特征。

1848年，王韬的父亲还在苏州任教时，他第一次游历上海，这个城市当时还处于发展初期，但正如王韬后来回忆的，"一入黄歇浦中，气象顿异。从舟中遥望之，烟水苍茫，帆樯历乱。浦滨一带，率皆西人舍宇，楼阁峥嵘，缥缈云外……"他访问了墨海书馆，见到了主持人麦都思。麦都思"以晶杯注葡萄酒殷勤相劝"，带他参观了教会引为自豪、规模可观的中文藏书楼，"又为鼓琴一曲，抗坠抑扬，咸中音节，虽曰异方之乐，殊令人之意也消。"[30]这预示了后来的事情。1849年王韬父亲去世，家庭负担便落在了他肩上；正在这关键时刻，麦都思邀请他去墨海书馆当翻译，王韬欣然允诺。那年秋天他移居上海时，根本没想到他的大半生会在沿海商埠度过：在上海一直呆到1862年，1862年至1884年在香港（这期间去英国两年），1884年再度回到上海，直到1897年去世。

然而，王韬的卓尔不群，不仅在于他生活在中西两种文化的环境中，而且在于他有能力用同代人可以理解的语言解释他的经历。19世纪50年代在上海的岁月使他接触了许多与伦敦会有关系的传教士，如麦都思本人、艾约瑟和伟烈亚力，王韬结识并成为李善兰的挚友，这位数学家那时正与伟烈亚力合作翻译欧几里德和牛顿的著作，他后来被任命为京师同文馆数学和天文学教习。任同文馆总教习的丁韪良和上述这些人，在19世纪中叶的中国，形成了一个全神贯注于使这个国家逐渐西方化的



连锁董事会*。而王韬正在进入这个小圈子的途中。

在这些年间，王韬可能一度皈依了基督教。伦敦会的档案有他1854年受洗礼的记录，虽然他从未公开承认这一事实。无论如何，这一行动更多是出于使其职业牢靠的考虑，而不是为了灵魂得救。在日记中，王韬多次提及领圣餐的事，并记述了在上海周围袭击式地散发基督教宣传品的活动。但他也坦然记述了经常光顾上海的妓院和其他世俗娱乐场所："持蟹下酒，其乐无比！"[31]他简直看不出有信仰，换言之，没有任何迹象表明，基督教本身真正影响了他对西方的看法。另一方面，他结交的传教士们，在他的生涯中起了决定性的作用。19世纪60年代初，他陪同艾约瑟和其他人在苏州、南京等地亲自估价太平天国基督教的性质时，正是通过传教士，从外围卷入了太平天国起义。不管是否公正，清政府很快指控他煽动、同情叛乱。1862年他在英国朋友帮助下逃出上海，到香港寻求庇护。

在香港，王韬终于成为一个声闻遐迩的新闻记者、当代历史评论家和种种改革主张的鼓吹者。但他要过一段时间才能以传教庇护人的面目出现。伦敦会把他介绍给在香港的理雅各。理雅各是一个杰出的苏格兰人，长期居留香港，那时他正在从事一项大胆而艰巨的工作：把儒学经典文献全部译成英文。王韬在上海用了12年时间把基督教经典译成中文，现在则帮助理雅各用英文表达中国人的智慧。1867年理雅各因病被迫回英国，王韬陪同前往。他在海外近两年半，在理雅各的老家，苏格兰

* 各企业董事中有几个是由某些人共同兼任的，以使经营协调，便于控制，美国人把这种形式称为连锁董事会。——译者注



乡下的杜拉，继续与理雅各合作译书，并游历了爱丁堡、格拉斯哥和阿伯丁。理雅各为他作向导游览了伦敦，作为一个尊贵而新奇的人，他所到之处，颇受重视。他在牛津大学发表了演讲——后来到1876年，理雅各被该校聘为第一位汉学教授——题目是中西关系。他1870年3月回到香港，这次悠闲的欧洲漫游后，他不再只作语言翻译，而成为思想和观念的解释者，成为他那一代最重要的世界主义者。

在晚清文化发展脉络中，世界主义并不意味着几个世纪前，即13世纪毕绍普·安德鲁和16世纪利玛窦及其随后的耶稣会士们所谈论的文化宽容。19世纪后半叶的中国人承受不了这种奢侈的恩赐态度。它也与20世纪10和20年代某些中国人的态度，即彻底否定中国民族主义的政治和文化主张有所不同。洋务运动的目的反映了早期的民族主义，王韬和同代的其他改革者正是这个水平上的民族主义者。世界主义在王韬的思想中表现为两个层次。第一层和最具体的含义，是推进19世纪40年代魏源、徐继畲等作家已着手的任务：重塑中国人的世界观，使中国适应一个不再依靠中华帝国的文化、政治和宇宙中心观念的体制。魏源和徐继畲最终不得不从头做起，他们的工作必然大多是描述性的。到19世纪70年代和80年代，王韬当然能更进一步，不仅关心世界秩序如何，而且要考察其如何存在。他对欧洲历史的研究，使他进而思考整个世界历史的内在动力和文化的最终合流。王韬因而成了提出并日益关注历史变革潜在结构问题的最早的中国知识分子。他的倡导和贡献，可以说为严复在世纪之交翻译赫胥黎和斯宾塞的著作做了准备。

由于王韬结交的多是英国人，又曾去英国游历，因



此他推崇英国制度就不奇怪了。中国沿海地区的改革派虽然悲叹英国的帝国主义行径，然而他们一般都尊重这种能产生惊人力量的政治和经济制度。奇怪的是，王韬拥有英国的第一手资料，却很少写英国，相反却依据日译本和江南制造局译书局陆续印行的当代文献，写了不少有关法国的文章。也许在他那一代人看来，英国的榜样虽有吸引力，但似乎太遥远。傅兰雅在一本被19世纪80年代的改革者广泛阅读的小册子中写道："英人制度之善，非一日而成，亦非内乱之结果，乃深谋远虑之保守立场之产物，助善除恶，遂使循序渐进之改良得以成功……英吉利今日之政治制度已与三百年前大不相同。"到19世纪最后几十年间，最终使渐进改良的鼓吹者受挫的困境已初露端倪。傅兰雅断言，"效法英国体制之国家都能以有条不紊之改良获致成功"，这能引起强烈共鸣，因为王韬及其同事决非革命者[32]。但是，这个等待三百年的主张，对于面临紧迫危机的中国来说，不可能是一个特别光明的展望。

王韬那时也许从法国的经验中意识到，中国在效法外国榜样上还有更大的可能性，至少在否定的意义上对中国有用。法国革命提供了一个明显的教训：导致滥用独裁权力。简言之，这种给中国造成冲击的世界观是冷酷无情的。他看到一个由竞争支配的世界，一个弱肉强食的达尔文主义的世界，尽管他未曾运用达尔文主义的理论作辩护。在19世纪70和80年代，法国是个范例：正是法国传教士的活动，引发了70年代的天津教案，使中国人蒙受了耻辱；正是法兰西的帝国野心，使长期被视为中国附庸的安南，从中国分裂出去。"法兰西实为一好战国家"，王韬惊呼，"其国王贵族向以求取荣耀胜利



为务……彼国攻占外邦，肆意拓其疆土。”这是一个出自普法战争记录者之手的奇怪结论——但是，也许王韬在英国人中间生活得太久，才使他采取了英国人对法国的反感态度。他说法国人承袭了中国第一个专制暴虐的帝制王朝秦的传统。

用儒家的话说，这是一种尖锐的指责。但指责谁？王韬最切近的抨击对象是日本评论者。日本人声称从王韬的《普法战纪》一书中发现的法兰西军国主义值得赞扬，而且是进步的。王韬也许认为日本已经患了“法国病”！并且列出日本野心与中国固有利益发生冲突的地区：琉球、台湾、朝鲜。王韬无疑坚持了不喜欢赤裸裸的武力、对秦传统反感的儒家基本原则。但他自始至终是一个洋务运动的鼓吹者，对道德优势乃惟一优势的正统儒家观念无动于衷。他这种抨击真正的用意在本国。他写道：“日之学者只见本国效仿泰西军事技艺，自以为能由此致强。实则并未实现其目标，其强大不过外强中干而已。”[33]王韬希望中国人不要被表面现象引入歧途。

对于19世纪中叶的改良派来说，“富”和“强”是意义自明的概念，是洋务运动同样重要的目标。而70和80年代王韬和其他通商口岸的改良派思考的是不同的概念，或者更确切地说，给同一词汇赋予了更细微的意义。他们看到了经济改革和政治改革相继的关系和相互依存的程度。富是致强的手段，但没有有效而严厉的强权运用，富本身也得不到。虽然他们不会这样认识问题，但王和其他人已处在一种经济现代化理论的大门口。在他们看来，富不是指在儒家经济理论中所表示的那种传统含义：以农业和农民劳动为基础的一种在根本上静止的经济改革。在他们看来，强不是简单地增加儒家君主



政治的军事能力，而是要增强自卫能力。他们提倡建立现代交通和通讯网，勘探自然资源（特别是矿业资源），并在所知有限的工业社会范围内鼓励工业投资。最重要的是，他们激烈痛斥古代儒家反对重商主义的偏见，敦促政府鼓励私人企业摆脱官方监督的约束。

“官督商办”思想是基本的组织概念，它构成了清朝鼓励经济多样化和现代化的最初努力的基础。其目的部分是为了坚持政府对新经济企业的控制，部分则是为了给这种企业提供风险保证。像轮船招商局（创办于1872年）、开平煤矿（1877年）和上海机器织布局（1878年）等企业，远远超过了60年代创办兵工厂和船厂时的狭隘战略目的。但它们仍然把洋务运动的有限目的连成为一个整体。此外，从一开始，“官督”和“商办”之间的区别就很难限定、遵守。官督商办企业常常作为政府税收的直接来源而受剥削，常常是那些监督之官和办厂之商私人财富的来源。这些企业是在长期经营中收益不确定的不可靠投资，这一点削弱了它们吸收资本或同外国竞争的能力*。

王韬和其他人对这种安排的抨击有一个经济民族主

* 轮船招商局通常被视为官督商办企业的一个典范，由李鸿章创办于1872年至1873年，李以他主管北方港口贸易的能力成为该局的“官督”。轮船招商局实际上垄断了从长江平原向北方漕运的业务，政府给予津贴，并且免税。由于这个最初的优势，加上70年代末由33艘船组成的船队投入营运，招商局在沿海航运业中以决定性优势战胜了外国竞争者。90年代初该企业陷于困境，原因部分是由于漕运的官方佣金，部分是由于以不动产和其他传统投资方式挪用资金作为私人投资，部分是由于更为资本主义化的外国商船公司有能力以过低价格展开竞争。到90年代中期，外国轮船公司在沿海和内河航运中追上并超过了轮船招商局。



义的重要因素。他们推崇英国制度，是因为这种制度必然能增强“商力”和兵力。因此，他们认为，中国政府基于自身利益也应以各种方式鼓励商业，任其自主发展，而不能掠夺压榨。王韬给李鸿章写信说，西方的政府既管理又支持商人，其结果是商人获利丰厚而政府税收亦相应充足。此外，王韬还预计，随着中国人经济力量的增长，洋人控制的中国市场必然会衰退。他从英国回来不久，即提出了一个如柯亨所说的“原始列宁主义”的主张。他声称，如果夺走英国人在中国市场的利益，就会造成英国本国经济灾难性的萧条和大量的失业；英国可能会疯狗咬人，作困兽之斗，尽管英国还是日不落帝国。20 年后王韬仍然坚信，如果适当的当局能采取适当的措施，一二十年内，洋商就难以在中国攫取利润[34]。

在 19 世纪后期的改革家看来，经济发展只是广泛的资源动员的一个方面，用王韬的话说，资源动员就是要采取集中人民力量和聪明才智的政策[35]。“英国之所恃者在上下之情通，君民之情分”[36]，到后来这成了改革派圈子里的一个普通话题。1886 年王韬再次定居上海后不久，出任上海格致书院掌院。这个书院是傅兰雅在文人学士中普及科学知识的诸多计划之一，这个计划至多只取得了一种朴实的成功。更为成功的是文章竞赛，书院倡导并鼓励中国学者就新近问题发表自己的看法。为此目的而提出的论题之一——它本身更多是陈述信仰而不是一个问题——极好地表达了 19 世纪最后几十年间进步政治观点的特征：

> 今有人怨曰：“权不在民手，故民欲使其请达于君，殊不可能。”鉴于此，宜常议论，在中国设议院，



以使君民之联系更为密切……[37]

首先提出这一建议的可能是郑观应，在由买办转向改革者的人中间，他是最有意思的一位。郑观应生于广东，生年可能是1842年，这一年签订了《南京条约》。他年轻时致力于科举，像在这段历史中简略提及的许多年轻人一样，在这种传统的考试中他失败了。郑观应成年后移居上海，在这个已开始繁荣的商埠经商。他有一段时间随傅兰雅学习英语——可疑的是，他"头脑狭窄"，没有空间容纳傅兰雅急于兜售的那种知识——到1860年，他受雇到英国人的宝顺洋行当买办，后来又效力于太古洋行。那时他虽然还很年轻，但已经以一个散文作家和洋务专家而闻名。他的散文集出版于1862年，书名为《救时揭要》，十年后经修订扩充，改名为《易言》出版，"易言"的字面意思是"容易的言词"，但更可能意味着诸如"明显的忠告"之类含义。1893年郑观应的忠告再次修定，改名为《盛世危言》，此书得到了最广泛的传播，在1890年有好几种版本，对那个时代的改革者产生了相当大的影响。

后来郑观应成了一个企业家，参与管理李鸿章最为得意的官督商办企业：上海机器织布局、开平煤矿、汉阳制铁局（后改为汉阳钢铁厂）、天津电报总局、各种航运和铁路工程，以及大量私人投资企业。他由此成了一个富翁，因此比许多人更有理由把他的时代视为"盛世"。但实际上，郑观应选择的题目是含有嘲弄意味的反讽。中国19世纪90年代中后期蒙受的可怕羞辱迫在眉睫，而1884年至1885年越南落入法国之手已成新的创痛，在朝鲜问题上与日本关系的紧张也在加剧。在这种



形势下，郑观应开始为西学辩护：

> 今之自命正人者，动以不谈洋务为高，见有讲求西学者，则斥之曰名教罪人，士林败类。噫！今日之缅甸、越南，其高人亦岂少哉！其贤者蹈海而沉湘，不贤者腼颜苟活耳。沟渎之谅，于天时人事何裨乎？且今日之洋务，如君父之有危疾也，为忠臣孝子者，将百计求医而学医乎？抑痛诋医之不可恃，不求不学，誓以身殉，而坐视其死亡乎？然则西学之当讲不当讲，亦可不繁言而解矣。[38]

这些见解很容易纳入自强思想的一般框架，惟一不同于后者的是，郑观应这种煞费苦心的论证仍然应视为19世纪90年代改革计划的必要序言。他急于“赶时髦”，超过19世纪60年代的思想态度。当他潜心于落实某一官督商办企业时，同时也是自强运动合理化的一个大胆批评者。如果中国所追求的不止于表面现象的“富强”，就需要采取更激进的手段。

必须认识到，这其中包含着郑观应所提倡的议会政治。议会政治在19世纪70年代首次被阐明时还是一种新奇的思想。到90年代其他人就已接受了这种观念。然而，值得注意的是，正如郑观应在他的“危言”中所复述的，争论仍然存在，至少有一代人，直到1911年革命后甚至更晚，还在使用郑观应在此所用的语言，为“人民主权论”进行辩护，强调议会制政府和民族政权之间的因果关系。

> 夫国之盛衰系乎人才，人才之贤否视乎选举。议院为国人所设，议员即为国人所举。举自一人，贤否或有阿私；举自众人，贤否难逃公论……君不至



> 独任其劳，民不至偏居于逸，君民相洽，情谊交孚。天下有公是非，亦即有公赏罚，而四海之大，万民之众，同甘共苦，先忧后乐，若理一人，上下一心，君民一体，尚何敌国外患之敢相陵侮哉？……故欲行公法，莫要于张国势；欲张国势，莫要于得民心；欲得民心，莫要于通下情；欲通下情，莫要于设议院。中国而终自安卑弱，不欲富国强兵为天下之望国也，则亦已耳；苟欲安内攘外，君国子民持公法以永保太平之局，其必自设议院始矣！[39]

王韬由于职业机遇和政治必需的原因，终生在中国沿海度过。郑观应是在此谋生。何启（1859～1914 年）则有所不同，他是 19 世纪通商口岸文化的产儿，典型的“西方化”的中国人。他是第二代基督徒，其父是一个香港商人。一度曾是伦敦会传教士。他接受的几乎完全是西方教育，最早在香港，随后在阿伯丁大学、伦敦的圣托马斯医学和外科学院、林肯法律学院等处学习，同时取得了医学、法学学位和皇家外科学院的会员资格。他 1892 年回到香港后，由于娶了一位英国妻子而轻易成为香港最著名的中国居民。他以律师为业，但也在外科学院为中国人上课，这个学院是在他的协助下创办起来的。何启用妻子留给他的财产，创办了雅丽氏医院，医院以他妻子的名字命名，由伦敦会管理。他作为香港法律委员会的成员为之服务了将近 25 年。这是一个引人注目的职业，它给何启带来了恰如其分的荣誉：不是天子通常赏赐给他的王国中热心公益的臣民的花翎顶戴，而是于 1892 年荣获圣米歇尔和圣乔治勋章，20 年后又受封为爵士。何启献身于香港中国人福利事业的努力由于获得奖



赏而被承认，威斯敏斯特的奖赏比紫禁城内的更重；但他关心的不限于香港的生活。作为王韬和郑观应这些人的朋友和通信者，何启和他们一样，关心更广泛的中国政治变革问题。1894 年他出版了题为《新政论议》的随笔集，他与一个古典学者合作，后者用流畅的文言转述何的思想，而对何启来说，这种文言是一种艺术，因为他未曾受过这种教育。他对议会政治的讨论冗长而难懂，其中详述了由士绅组成地方代议制政府的设想。对这种改革他作了如下的辩护论证：

> 横览天下，自古至今，治国者惟有君主、民主以及君民共主而已。质而言之，虽君主仍是民主，何则？政者民之事而君办之者也，非君之事而民办之者也。事既属乎民，民有性命恐不能保，则赖君以保之，民有物业恐不能护，则藉君以护之。至其法，如何性命始能保？其令，如何物业方能护？则民自知之，民自明之，而惟恐其法令不能行也。于是乎奉一人以为之主，故民主即君主也，君主亦民主也。孟子曰："得乎邱民，而为天子"……故王者欲保世滋大，国祚绵长，则必行选举，以同好恶，设议院以布公平。若是者国有万年之民，则君保万年之位，所以得民莫善于此。[40]

19 世纪 80 和 90 年代的这些政治改革家都信奉我们可以合理地称为"共和主义"的思想。然而，这种共和主义从传统的儒家思想来理解，要比从它们所由产生的西方思想来理解更容易一些。他们的人民第一的信念，重申了孟子坚信的民为贵、君为轻的思想。然而值得注意的是，何启乞灵于孟子的智慧时，他引征的不是这一



表述，而是紧接其后的尖锐的政治警告：强调的重点好像从民粹主义的前提得出了君主制的结论。在这些论述中，的确贯穿了一种马基雅维里（或中国法家）式的动机。人民体制（Popular Forms）的合理性最终要由统治者的自身利益来证明，而统治者的利益和国家利益是一致的。正如何启指出的，“今之君主不能一人立国，需由民立之。一人不能致国于富强，需依赖民。故欲为君主者必尽保民之责，则民为之立国；必为民谋福利，则民为之富国。”[41]

总之，在19世纪一系列危机中，这些改革设想看来是进步的，是在下一代将会变成全面革命运动的第一次思想骚动。但这些人不是革命家，而只是民主主义者。他们的目的，正如上述引文中何启模棱两可地使用君主这个词所证明的，并非要把最高权威的位置从君主移向人民。他们并不像世纪之交时更激进的改革家那样，要求创造一种具有政治积极性和责任感的“新民”，他们也不否定儒家家长式统治的传统。王韬在《循环日报》的一篇社论中写道，在上之政府应将其权力用于移风易俗，而在下之民众应逐渐化入并适应他们还不了解的新环境[42]。议会制多少能使地方士绅在更大程度上参与政治，但它更多是连结君主与人民的工具，而不是作为向各个阶层的利益开放政治过程的手段。

由此看来，这些晚清改革家与清初儒家专制主义的批判者极为相似，或许也和后来的政治激进派极为相似。他们论述了黄宗羲和顾炎武深刻论述过的同一问题：使君主与人民相脱离的巨大断层。甚至他们的劝告听起来也相似；他们所倡导的议会制度，虽然使用了陌生的术语，但不过是给魏克曼称之为“绅士家族统治”[43]的熟悉



的旧规包了一个新装。他们和黄宗羲、顾炎武一样，相信他们的理论合于古法，能使儒家政体再次充满活力。复古的主题贯穿于这些改革家的著作中。在《普法战纪》一书中，王韬以如下评论结束他对法国国民议会的叙述：中国的三代及更早的制度与此有极相似之精神。我每次研究欧洲历史都得出这样的看法，上溯至黄帝、神农、舜禹，发现欧洲人与古人是如此接近[44]。即使最西方化的何启，也说过这样的话。他在 1894 年写道：我们只有回到古代才能完成时代赋予我们的使命。我们越是想对时代作出回应，就越要考虑回到古人的道路上去[45]。具有改革思想的江西经学家陈炽（？～1899 年），在他为郑观应《盛世危言》所作的序中雄辩地提出了这样的观点，同时对那些西化者所看到的西方，毫不含糊地表示了深深的怀疑。

> 顺天者存，逆天者亡，天与不取，反受其咎。此其意贤者知之矣，不肖者不知也；少壮者知之矣，衰老者不知也；瞻百年者知之矣，局守一隅者不知也。我恶西人，我思古道，礼失求野，择善而存，以渐复我虞夏商周之盛轨。揆情审势，旦暮间耳。故曰，西人之通中国也，天为之也，天与我以复古之机，维新之治，大一统之端倪也。[46]

不要以为这些思想家真的相信能“复古”。我们发现，这里没有谈论“封建主义精神”，没有考虑恢复井田制。他们意识到自己时代的问题与古代有关联，部分是由于他们设想的理想化政治社会中，有一个意志坚强、无所不在的权威，部分则反映了他们对儒家圣君——我们可称之为开明专制君主——这一古老幻想的信仰，圣君实



际上能“为天下立法”。但正如1898年事变所证实的，儒家制度当其存在时，无法产生一个其聪明才智足以从时代灾难中拯救中国的明君。

*　　*　　*

康有为及其门生有意夸大他的作用的历史首创性，认为他的改革思想前无古人，后无来者。然而，正如我们看到的，19世纪80和90年代的知识环境，其中大量因素对他理解“现代”世界无疑起了作用。他对儒学的激进解释同样源于现存学术传统，即所谓“今文”学派，以至于被他的同时代人指控为剽窃。然而，康有为独特的最终梦想无疑是他自己的，是一个独特而且在许多方面偏执的心灵的产物。

1883年，康有为从北京和上海归来后，过了一段隐居式的研究著述生活。他时而与朋友住在广州，时而住在由他的叔祖、曾担任显要官职的康国器修建的乡间别墅澹如楼。正如名称所显示的，康有为回忆它是一个舒适的地方。澹如楼对面有藏书楼，两楼之间有池塘花木，古桧浓阴下有一个隐蔽的亭子。这种宁静的居所与康有为不安分的性格恰成鲜明对照。由于考试再度失败，他决意只为认识传统儒学而奋斗。家庭压力使他不可能坚持这一决心。1893年他在广州终于通过省试。两年后，他在北京中了进士，随即因上皇帝书而声名大噪。然而，在这期间，《马关条约》的签订，极大地影响了他的思想方向。

19世纪80年代康有为在广州发奋自学，阅读了清朝法令汇编、黄宗羲的宋元明儒学史、朱熹的著作，以及从《万国公报》和其他地方得到的西方科学书籍，“声、光、化、电、重学及各国史志，诸人游记皆涉焉。”[47]他



仍然怀有几年前就产生的预言家式的救世主意识，这种想象力使他成为一个极有说服力的教师和不平易随和的领袖。

> 秋冬独居一楼，万缘澄绝，俛读仰思……所悟日深。……合经子之奥言，探佛儒之微旨，参中西之新理，穷天人之赜变，搜合诸教，披析大地，剖析今故，穷察后来……其来现也，专为救众生而已，故不居天堂而入地狱，不投净土而故来浊世，不为帝王而故为士人，不肯自洁，不肯独乐，不愿自尊，而以与众生亲。刻刻以救世为事，舍身命而为之。[48]

可能在19世纪80年代中期，康有为第一次勾勒了几年后在《大同书》中详细阐述的思想框架。这几年中康有为撰写了几种著作，这些著作预示了康有为在起草他的乌托邦理论时，将惊人地背离既定的儒家社会理论*。例如，他提倡完全的男女平等，男女可以自由选择并可任意变换其配偶，建立公费幼稚园，把儿童从孝顺义务的束缚中解放出来。为使这些惊人建议有权威，康有为主张把欧几里得几何公理运用于社会关系领域，由此得出“实理”（如人性本善，只是为邪恶世俗所败坏），以“实理”为基础，他设定了“公法”（如人有自主权）。潜心著述的努力几乎断送了他的性命：1885年康有为得

---

* 如《实理公法全书》和《康子内外篇》。很难清楚地了解康有为思想的进化过程，这部分是因为他没有详细记载别人对他的影响，部分则是因为他的一些主要著作很难确定其写作时间。康有为为了使自己的思想发展比实际情况显得更有连贯性，有时把后来才产生的著作或思想放在了他思想发展的更早阶段。如《礼运注》标明写于1884年，但实际写作时间可能不会早于1902年。

了一场大病，当中医束手无策，坐视待毙时，西药使他起死回生，教会使康有为成为一个“幸存者”，这一自我形象，由于百日维新噩梦般的经历而再次得到强化。

说康有为在19世纪80年代是个激进派，并不意味着他放弃了儒学。虽然他的思考最终使他远远超越了儒家社会结构的界限，但他从未摆脱儒家信仰的吸引力：社会无论怎样构成，其存在都是为了使人过一种“仁”的生活。他发现，他所探索的未来模式的确深深植根于古代儒学中，而他在今文学派中发现的同样的历史进步理论，能使他带领人民走向这一模式。

今文学派并不新鲜。今古文支持者之间的争论滥觞于最遥远的帝国过去。公元前213年，秦始皇下令焚毁东周末年争鸣学派的文献，采纳了法家的观点，认为私人学问是制造分裂的一种势力，只能对新创建的统一帝国起颠覆作用。结果是，在西汉（公元前206～公元9年）流行的儒家经典，大都是根据记忆中的断章残篇重新整理的，并且用当时的新体文字（今文）书写。但到西汉末，出现了许多用秦以前古文字书写的陌生经典文本。这些文本据称是为了免于秦的焚书而藏匿的，新近被发掘出来，有些就出自孔子故宅的墙壁中。古文拥护者之一是刘歆（公元前46～公元23年），他是当时一个大学者，王莽的短命“新朝”的大臣。在1、2世纪，今古文都有其信奉者，但古文逐渐取得了支配地位。著名学者郑玄（127～200年）同时兼取两派，但更相信古文。在他这种调和两个学派的注释的影响下，今古文的论争逐渐平息。在13、14世纪被朱熹注取代以前，郑玄注一直被视为权威。因为在后来的一千多年中，当儒生们悲叹“道”的衰败时，他们通常怀疑的不是文本传统的可



靠性，而是前人对这种传统的解释。

17世纪以后，由于文本和语言学批评方法的逐渐精微细致，学者们开始对经典发生了新的怀疑。如我们在第二章中已看到的，他们的目的不是怀疑儒学的前提，而是想明确儒家信仰的可考证的基础。继顾炎武之后，清代第一个和最著名的批评家是阎若璩（1636～1704年），他穷30年之力研究据称是出自孔子故宅的古文《尚书》，决定性地证明了该书是一部后来的伪作。其他学者纷纷效法阎氏，他们不断努力，从而使种种不合情理的怀疑得到证实：古代正经中的许多部分，至多不过是伪造片断的拼凑物而已。这些发现不足以把传统上认可的经典文本从官方钦定为儒家智慧的权威版本的特权地位上赶下去，这表明，在何种程度上国家儒学被后来的帝国时代变成了学院习惯和正统信仰的东西，而不再是一种理性信仰。然而在19世纪，对那些想要利用儒学的人来说，有机会怀疑性地接近经学的传统遗产而又无须放弃如下信念：在儒学遗产中可能找到人类境遇这类永恒问题的答案。19世纪30和40年代，几个富有才干的小品文作者就已经是今文经学的信徒和拥护者。但对康有为来说，则仍然要把已经成为学术争论的问题变成政治改革原理的阐述。

今文经学最重要的成果之一和对康有为改良思想最根本的贡献，是恢复解释《春秋》的《公羊传》的声誉。如我们在第一章提到的，《春秋》是公元前772年至公元前481年的鲁国编年史，传统上认为它是孔子本人编撰的。根据习惯的计算，孔子死于公元前479年，即《春秋》中止后两年。根据孟子的说法，孔子把《春秋》当作能保证他的名字和学说永垂不朽的经典，极为重视。但



这种自信，对后来的儒生来说，本身就是一个谜，因为《春秋》是由一些非常简短，而且显然是随意记录的片断组成，行文简约，叙事只略有梗概而已。此书不管包含有什么褒贬是非的微言大义——这从一开始就被断定是此书的目的——都需要一把解释的钥匙。适应这种要求而产生的几种解释著作，最重要的是今文本的《公羊传》和古文本的《左传》。两书都声称是根据孔子本人及其门徒口头解释的文本，来解释《春秋》的微言大义，都声称各有其作者——这同样受到近代学术批评的怀疑。《左传》和《公羊传》都想确定《春秋》所记的片断编年史的来龙去脉，由此理解其中的训诫，但两者的方法截然不同。《左传》属于庞大的十三经，基本上是一部编年史，为读者提供了有关《春秋》所记事件的更丰富的内容。它有时明确强调道德，但更多则是生动的叙述，这种笔法使《左传》成为中国史传文学的里程碑。当18、19世纪的今文批评家转而注意《左传》时，他们认为，这部经典特殊的历史价值，破坏了它解释《春秋》的权威的基础。今文学家断定，《左传》最初是历史汇编，涵盖的历史阶段大体和《春秋》相同，但完全独立于后者；后来，将此书编排成传注体的样子，有意识地用大量使人分心的细节掩饰其“真”意，同时引开人们对《公羊传》的注意。

《公羊传》的风格和态度都不同于《左传》。它并不忽略对历史事件的记载，但它更关心《春秋》的“微言大义”，关心《春秋》所记述的历史事变中所能汲取的普遍的道德训诫。一个例子也许有助于说明《春秋》固有的问题和《左传》、《公羊传》所作解释的性质，有助于说明《公羊传》何以在19世纪改革者中间流行。



《春秋》"桓公十一年"（公元前700年）这一条中有句不事渲染的叙述："九月，宋人执郑祭仲。"《左传》提供了此事的详细背景，具体描述了宋庄公欲控制郑国的阴谋："宋雍氏女于郑庄公，曰雍佶。生厉公。雍氏宗有宠于宋庄公，故诱祭仲而执之。曰：'不立突，将死。'亦执厉公而求赂焉。祭仲与宋人盟，以厉公归而立之。"《公羊传》进一步详述了这一事件，并由此引申出一个普遍的准则。它认定不幸的祭仲是郑国的相国，这个地位使他处于两难境地：他必须决定是默认废黜既定国君继承人，还是使郑国臣服于宋或被宋所灭。他权衡后选择了危害较小的前者。郑国将存在，而他也将能带回一个合法的国君。《公羊传》认为这是一个值得赞扬的决定。"何贤乎祭仲？以为知权也。……祭仲不从其言，则君必死，国必亡；从其言，则君可以生易死，国可以存易亡……古人之有权者，祭仲之权是也。反于经，然后有善者也。权之所设，舍死亡无所设。行权有道，自贬损以行权，不害人以行权。杀人以自生，亡人以自存，君子不为也。"[49]

《公羊传》对《春秋》微言大义的详细阐发，重复了孔子对墨守陈规、于事无补的谴责，这种谴责我们在郑观应的变法建议中已经看到了。强调行动的重要性以适应时势的要求，这是19世纪具有政治才干的作家所特别热衷的主题。这种利他的道德相对主义对晚清改革家很有吸引力，他们极力反对僵死的正统观念的束缚，迫切寻求机会抓住政治主动权，急于根据形势的迫切需要行动，而且充满反叛的自信。康有为就是这样一个人。

具有讽刺意义的是，声望和康有为相近的另一位学者进一步证实，康有为在今文方面的热情要适应这种描



述根本不可能。廖平（1852～1932 年）是四川一个学者，他一生绝大部分时间都过着远离时代学术和政治争议的生活，他举债度日，性格懦弱，然而却有许多大胆的思想。他的生涯说明，晚期儒家知识分子有能力使内心生活独立化。廖平被看作一个早慧、才华横溢的学子，要不是家境贫寒，他早就出人头地了。他按公认的方式证实了自己的才能，1879 年中举，1881 年考中进士。随后他开始研究工作，想证明他所掌握并通过了考试的学术传统有根本缺陷，这个传统依据的是古代伪经，这些伪作曲解了孔子历史作用的真实意义。19 世纪 80 年代末廖平游历广州时，康有为以某种方式看到了他的著作。虽然廖平从未正式指控康有为剽窃，但他实际上还是声称康窃取了使他出名的思想，许多廖的同时代人和后来几个调查此事的学者也得出了这个结论。然而，我们无须在此把康有为推上被告席；正如列文森所评论的，是康有为，而不是廖平，"承担了风险，创造了历史"[50]。廖平本人则回到了四川。他引人注目地远离 1898 年的改革者，这些人受康有为思想的激发而充满活力。廖平郁郁不欢地生活在后儒家时代，黯然消逝，不受重视，而且一直未得到公正评价。

在 1888 年至 1898 年的十年中，康有为很少花费时间继续 19 世纪 80 年代初曾沉溺其中的玄思冥想，而是专心致志转向"实际"学术研究和政治。1888 年他第一次上书光绪皇帝，要求变法。这次上书的背景虽然是中国在中法战争中的失败，但它直接针对的则是帝国濒临灭亡的全面危机，是古代未曾有过的种种凶兆。像康有为在随后几年好几次上书一样，这封上皇帝书被审慎而怀有敌意的大臣们截留，根本未能引起皇帝的注意。康



有为突然大无畏地急速前进，为变法计划提供理论基础，并开始投身各种直接的政治活动。1891年他出版了第一部著作《新学伪经考》，书中阐述的他的思想（或廖平的观点）引起广泛注意。这本书基本上重申了19世纪今文学家中间广泛流行的观点，尽管重申得非常有力。其中心主题是，刘歆伪造的古文经典，被后来历代学者逐渐尊为真经，而原本可靠的今文经却受到怀疑。

《新学伪经考》引起了激烈争论，强烈的谴责使清廷于1894年下令查禁该书。但这并没有妨碍康有为于次年考取进士。康有为到北京时正值《马关条约》的签订，该条约结束了中日战争，确定了中国的屈辱地位，并相应地排斥具有变法思想的中国学者。康有为像许多人一样，把这个条约视为钉进19世纪70到80年代自强政策棺材中的最后一枚钉子。他利用这一事件组织了一次"群众"抗议：由大约两百名进京考试的举人联名上书，要求朝廷拒绝日本的条件。康有为在北京的几个月中，也写了几份他自己的上书，但只有一份送到了光绪手中。光绪阅后印象极佳，但康有为明白，皇帝无权采取行动。就在这时，康有为设法结识了光绪的老师翁同龢。翁的支持，后来证明有助于康有为在1897至1898年执掌权力。在百日维新开始前夕，翁本人退缩了，并且拒绝接受康有为"无法预言的"计划，但到那时，变法运动已经势在必行，足以贯穿整个夏天。

1895年秋康有为离开北京前，协助创建了强学会，这个组织引起了许多官僚和半官僚的兴趣，甚至得到了某种谨慎的支持。这个组织与19世纪90年代遍及全国、具有政治意义的类似"研究团体"，我们将在下一章论述。在此我们只须提示，康有为在1895年后半年再次南游



时，他可能已把自己视为最著名的“儒学”变法的倡导者。因此他在广州广招门徒，在孔庙内创办了一个学校“万木草堂”，着手拟定适合时代要求的学习课程。梁启超是那时受康吸引的最著名的学生，思想也最为活跃，他回忆道，康有为“其主张之要点，并不必借重于此等枝词强辩而始成立；而有为以好博好异之故，往往不惜抹杀证据或曲解证据，以犯科学家之大忌，此其所短也。有为之为人也，万事纯任主观，自信力极强，而持之极毅；其对于客观的事实，或竟蔑视，或必欲强之以从我，其在事业上也有然，其在学问上亦有然，其所以自成家数崛起一时者以此，其所以不能立健实之基础者亦以此”[51]。

这个怀旧的评价是20世纪20年代的观点，它深刻地揭示了康有为的个性，但歪曲了他的目的的性质。虽然康有为对科学的知识感兴趣，但只是随意取其所需，因而即使在最宽泛的意义上，他至多是个公正的历史家，而不是科学家。他是个传教士，发表于1897年的第二部著作非常清楚地表明了这一点。《孔子改制考》把孔子描绘成一个改革家，他以自己的天才创造了他所主张的制度典范，他对古老而神圣不可侵犯的传统做了改革，康有为认为，只要把这些改革提供给当权者，就必然会得到他们的认可。这个形象背后隐隐显现出的汉代“今文”所相信的孔子，与董仲舒和其他汉代经学家的思想极为一致，董仲舒他们根据深奥的《公羊传》，把想象中的孔子具体化为超群绝伦的圣人，孔子不仅仅是他本人声称的古代学问的传述者，而且是具有“素王”头衔的先知。围绕这个形象，积累起了相当可观的伪经文献，这些文献给这位圣人赋予一种不可思议的重要性和太平盛世可望



来临的辉光。一部汉代经典说："圣人不空生，必有所制，以显天心。……制天下法。"这本书充满祥瑞凶兆、神秘传说和超自然变化，"孔子论经，有鸟化为书。孔子奉以告天，赤爵书上，化为黄玉。刻曰：'孔提命作，应法为制，赤雀集。'"[52]

孔子作为一个改革家，因而也是作为一个改革立法者的吸引力是显而易见的。康有为在汉代公羊学传统中发现的另一观念证明有同样的作用。这就是儒家历史上的三世概念。汉代儒生据此区分《春秋》所涵盖的历史阶段，根据孔子记载的当时事件，把这一段历史分为不同的时代，或者运用得更广，用三世说区分从古到今的各个时代，把儒家制度的普遍性加以系统化。康有为对这种思想进一步普泛化，使之变成了一种全面、进步的历史发展理论。他用来阐述这一思想的语言表明，魔力和故弄玄虚与他的性格并非不一致。例如，汉代伪经编造了许多传说，说孔子母亲梦中与"黑帝"相交而受孕。这正是下述引文中康有为的出发点。

> 天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而为救民患，为神明，为圣王，为当世师，为万民作保，为大地教主。生于乱世，乃据乱而立三世之法，而垂精太平。乃因其所生之国，而立三世之义，而注意于大地远近大小若一之大一统。[53]

三世说成了康有为最终的"乌托邦主义"的一个关键部分，这一思想在19世纪90年代与其他思想因素相结合而初露端倪，但直到1898年后才得到了详尽的阐发。然而，在变法运动更为有限和具体的发展过程中，这种思想的作用只是简单的强调，并为康有为和其他今文



经学倡导者以及一般改革者共同具有的一个观点提供辩护：坚信政治行动必须适应特定时代的要求。孔子认识到了这个真理，并以卓越的智慧据之行事。康有为写道："孔子之法，务在因时……当今升平之时，应发自主自立之意，公议立宪之事。若不改法，则大乱生。"[54]

这是康有为在1898年6月向光绪皇帝提出的建议。1898年夏天爆发的改革梦幻的短暂汇聚，使康有为得以在皇帝面前大力鼓吹商埠思想家王韬、郑观应和何启从70年代以来一直在宣传的同样的政治计划。这些名字没有一个出现在康有为《自编年谱》中，他历来不愿承认自己思想的来源，这使得人们很难估计他在多大程度上受了这些人的直接影响，或者说受了中国沿海文化的一般影响。我们知道，曾经给郑观应的《盛世危言》写过序的陈炽，在1895年与康有为合作，建立了强学会。我们也知道，李提摩太对此事感兴趣，而且早在变法运动前几年就与梁启超有密切关系。康有为在1898年提请皇帝注意的几本书中就有李提摩太的改革主张。1895年后，康有为本人有时与李提摩太的意见一致，有些学者因此得出结论说，他受到李提摩太思想的极大影响，这个判断尚缺乏确凿的书面证据。他们的一致主要是在经济改革方面。

无论我们如何解释，事实是，1898年在变法运动的发言人中，意见普遍地趋于一致。像我们已提及的商埠改革家一样，康有为极力主张设立议会，实行君主立宪制，以此作为强化政权，弥合统治者与被统治者巨大分裂的手段。他和他们一样，充其量是个民粹派或民主派，没有设想把最高权力从君主手中转交给人民。他深感痛苦的是，中国的积弱，在于帝制独裁所造成的隔绝孤立。



他在1895年送呈皇帝的《请定立宪开国会折》中写道："吾国行专制政体，一君与大臣数人共治其国，国安得不若?"他辩解说："东西各国之强，皆以立宪法开国会之故，国会者，君与国民共议一国之政体也。盖自三权鼎立之说出，以国会立法，以法官司法，以政府行政，而人主总之，立定宪法，同受治焉。人主尊为神圣，不受责任，而政府代之，东西各国，皆行此政体，故人主与千百万国民合为一体，国安得不强?"[55]这一主张与郑观应、何启明确表达的议会政治建议完全一致，康有为可能也受1889年颁布的日本明治宪法的启发，这个宪法提高了日本帝国的国家主权，并强调了统治者和人民神秘的一致性。

然而，就一个重要的方面而言，康有为1898年的思想地位不同于西方化的商埠改革者。虽然他的主张以经过详细阐发的古代经典为基础，但荒谬的是，他与这些改革者相比，更不受传统的束缚。当他们乞灵于中国文化的"根本"或"精神"以证明现行政策的合理性时，他们依靠的是一个传统中的古代，一个他们极力强调要回归的过去的象征。而康有为对公羊学说的忠诚，使他从这种背离时代的崇古恋旧中解放了出来。对他说来，儒学的精神体现在随时代前进而不是逆潮流而行，为了创造适应变化环境的新制度，就要求圣人所定的规矩也应随时代变化而改变。尧、舜、禹的阴影并没有笼罩住他，但反讽混合而成了一个悖论。按他的信仰逻辑，变革必须适应特定历史时期的要求，正如他所看到的，他落入了"时代"要求这样一个僵硬的套圈。这就是"升平世"，在这样一个时代，只有君主立宪制才是恰当而有效的政体。康有为在1898年时这样认为，到后来他一直也



持这种观点。结果是他竭尽全力、毫不懈怠地反对百日维新后集结起力量的革命运动的奋斗目标。他在第一次流亡到达日本东京后不久即表示，他的一生极为曲折，每遇挫折总不灰心，所以不受伤害。他说他一生或许就是为了这样一个目标：中国不亡，我们的事业就要前进[56]。但实际并非如此。

由于1898年的灾难，像250年前的黄宗羲一样，康有为成了一个四处漂泊的忠臣。他把东京的居所命名为明夷阁。1898年元旦他在此邀集了几个朋友和门生，举行了一个忧郁的仪式：

去岁走趋穿陛仗，
今晨颠倒乏宫衣。
逋臣西望肠堪断，
故国云飞有是非。[57]

* * *

那是一个凄凉的时刻。但不是终点。康有为仍有漫漫长路要走，而且他也不是一个容易灰心的人。只要光绪皇帝活着，康有为就会全力奋斗以协助这位合法统治者复辟。为了这一目标，在梁启超和其他支持者的帮助下，康有为1898年建立了保皇会。在辛亥革命前的整整十年间，康有为不知疲倦地奔走各地，为保皇会的活动募集资金，寻求支持。他两渡太平洋，六过大西洋。凡有以他的名义组织起海外华人社团的地方，凡需要去募款或从事联络活动的地方，他都去，偶尔他也为观光游历一些风景名胜，因为他是个热情的旅行家，从小就随其祖父游览广东的山川风光，寻访著名的名胜古迹。所以他漫游所至，从大吉岭到丹佛，从卢克索到伦敦、拉



普兰，从槟榔屿到波卡特洛、爱达荷，从横滨到尤卡坦半岛。保皇会创办了报纸、出版社和学校。为了给保皇会发展事业提供经费，康有为还在墨西哥购买不动产和从事其他投资，但很少获利。由此他成了一位名流。外国的部长和国家首脑接见他。他下榻的旅馆飘扬着大清国的龙旗。与此同时，慈禧太后重金悬赏康有为的头颅，康有为则以频繁而无效的行刺密谋回敬太后的暗杀企图。1907 年康有为 50 岁，当时他正在纽约逗留，在安斯陶里亚举办了一个祝寿会，许多朋友和崇拜者前来祝贺，盛况空前。为了适应作一个著名人士的生活需要，康有为购买了瑞典海边一个小岛，但他极少在此居留。

令人困惑的是，这个不知疲倦的旅行家是否实际上真正离开了祖国。他总是穿着儒生服装——学究的便帽，长袍马褂。他只讲汉语，而且总有一个翻译兼秘书陪伴，其中一个华裔美国姑娘 1907 年被康有为纳为侧室。然而，即使为了给他的部属提供越来越多的经费而忙于经营墨西哥的土地开发和马来亚大米经纪业时，他思考最多的，仍然是儒家的真理，他相信他已经掌握了儒学的关键。

在他流亡的多年中，康有为的大部分作品是政论、训示、游记和无数的诗。但在 1901 年和 1902 年，他大部分时间在槟榔屿和大吉岭度过，在英国殖民地官员的保护和盛情款待下，他全力投入了古典学术研究。在这两年中他写出了《四书注》。此外，在 1902 年，他完成了《礼运注》和《大同书》，这两部著作确立了他乌托邦思想家的声誉。

这些著作的形成历史很难寻绎。其中混入了一些激进的平均主义的社会理想，而这些思想早在康有为 80 年



代初的著作中就已经初露端倪。康有为声称，大约在那时他就已“完成”了《大同书》，而且早在1884年就已经写好了《礼运注》序。然而，详细研究过这些著作的学者在内证基础上得出结论认为，康有为在1902年以前根本不可能写出这两部著作，至少没有达到现有的规模。康有为生前，《大同书》只发表了部分章节；直到他死后8年的1935年，该书才出了全本。康有为在1896年告诫梁启超说，世界不是为这些思想准备的——他是正确的。

《礼运》是《礼记》一书中的一章。《礼记》是从周末到公元前1世纪汉初礼仪典章的汇编，它涉及面极广，但共同关注的是产生于西周时期的礼仪实践的含义和孔子本人的礼仪行为的意义。《大学》和《中庸》也是《礼记》中的两章，最早由朱熹在12世纪提高到正经地位。《礼运》则没有得到这种殊荣。如我们所知，《礼运》之所以常常成为社会理想主义者的灵感源泉，大致是因为它的下面这一段论述：

> 大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归，货恶其弃于地也，不必藏于己，力恶其不出于身也，不必为己是，故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

这是这个具有长期吸引力的社会幻想中最具权威性的一节。但是，正如《礼运》接着指出的，现实世界与此截然不同。“今大道既隐”，而且人生活的条件完全不同于大同时代。因此必须向人灌输善德，而人也必须学习遵循流传下来的礼仪规定。在“小康”之世，统治者



的职责是竭力效仿由周公及其英明前辈所树立的榜样，这些先贤沉溺于习仪以使人民明白正确行为的界限。换言之，只有当道德天性不再是行为指南时，人才形成道德原则的结构。这个判断与道家批判儒家使用的判断方式类似。道家认为，人不再具备善时，才有善这个名称。

当然，《礼记》只是古代典籍的一部分，康有为可能早在80年代以前就非常熟悉《礼运》的乌托邦思想。而且，在世纪之交之前，他已经把这种思想与他从公羊三世说中汲取的历史进步概念联系起来，形成了他自己对大同思想与众不同的解释。《礼运》幻想的和谐丰裕的社会，为康有为带领人类前进提供了一个起点，至少在精神上提供了一个终极目标。

上面所引《礼运》中的一段，译成英文后，其意义与中文原文有所不同，不像原文那样明确易懂。翻译者和类似的中国注释家通常认为《礼运》所描绘的国家属于远古的"黄金时代"，与儒家思想的怀旧倾向相一致，他们认为只有在"古时候"流行过的物质和社会淳朴的条件下，道德的淳朴才能实现。在孟子的井田制理想以及后来所有类似的思想变体中，都充满对纯朴的原始生活的向往。相似的幻想也使道家寓言和传说中的无政府主义的、平均主义的理想充满活力。甚至在思想上受惠于佛教、摩尼教太平盛世终将来临这一信仰的造反运动，或受惠于基督教教义的太平天国运动，都明确表达了他们的道德目的：恢复丧失已久的本性之善。康有为不是这样。他鼓吹的乌托邦不依赖怀旧病或理想化的崇古主义。康有为只不过从《礼运》传统中借用了大同这个关键词和无欲无争、勤劳和谐的社会秩序思想中的某种东西。他赋予的这种思想的实质，与传统文化所提供的范



例根本相悖，他的乌托邦不是处于随时间而逝的遥远的过去，而是日益接近的未来。因此，我们必须把《大同书》置于近代乌托邦思想更大范围的承续关系中来观察，正如凯特布指出的，近代乌托邦思想“试图为世界历史描绘一个尽善尽美的幸福终极…… 一个永远没有争斗、贫穷、压迫，没有无效劳动、不合理权威和感觉丧失的世界”，生活由于“人与环境的和谐”而变得优美[58]。

《大同书》篇幅浩繁，阐述详密，但若舍弃大量有吸引力的细节，还是可以相当简洁地加以概括。康有为的论述始于一个孟子式的假设：人天生有同情心（性本善）。然后他又自相矛盾，详细阐述了一种有关人类心理和动机的唯物主义理论。生命普遍而永恒的法则是，人追求快乐而逃避痛苦。康有为所说的快乐，是指人的欲望的满足，包括物质的，性欲的和本能冲动的满足，这里根本没有什么精神的东西。痛苦是欲望的未能满足。生命与受苦是同义的，这一概念重复了对康有为有永久影响的佛教思想。它显然是反儒学的。但康有为反对佛教的这一论点：人只能用逃避人的世界和情感世界，用压抑欲望，用涅槃来战胜苦难。与此相反，康有为认为，生活必须重建。重建的工作在于“去界”，去除使人类陷于痛苦的各种界域，不论是人类设计的界（对国家的忠诚、社会的阶级），还是自然造成的差别（性别、种族）。虽然《大同书》的大部分用来详述世界走向乌托邦之路的进步阶段，但如何实现这一愿望却语焉不详。由此可以看出，康有为显然不想把暴力或斗争作为必须的改革力量。他是一个决定论者，如我们看到的，他相信特定时代的条件为下一时代准备了道路，相信人的行动方式必须适应其所处的时代。



可能在90年代的某个时候，康有为由于了解了严复翻译的赫胥黎的《进化与伦理》（完成于1896年）而强化了他的历史方向意识，虽然他对达尔文主义的理解相当肤浅。梁启超先于康有为读过严复这部译著的手稿，康有为所受影响，可能是直接的，或经由梁启超的介绍文章而停留在猜想、推测的水平上。无论如何，康有为的决定论不具有辩证必然性的含义。它毋宁说是一种宗教信仰，一种以他从公羊儒学"微言大义"中得出的革命为依据的信念。

《大同书》提出的更激进的主张，其基本观点足以显示康有为乌托邦思想的基调。他写道，在大同世界，家庭将不复存在，育婴、蒙养、养病、养老由公共机构来承担。婚姻仍将存在，但只是一种自愿、短期而且有固定期限的关系。同性恋将像异性恋一样为社会所认可。妇女将取得社会、经济和政治地位上的绝对平等。结婚妇女仍保留原来姓氏而不随夫姓——丈夫毕竟只是个临时伴侣。民族国家当然消亡，取而代之的，是把地球按一百度纵横分割，形成一个方格网状的同等级版图——根据他的计算，5238个方块组成了适宜居住的陆地——以此为基础组成地区政府。地区政府的职责是考虑管理公众的社会、教育和经济机构，全世界则由一个有代表性的、具有行政和立法职能的公政府来管理。所有职业都成为公共的，社会团体将以职业集团，而不是以亲属或血缘这种天然会员为基础来组成，这些地区性社团将成为组织地区自治政府的基本单位。

这些设想，尤其是涉及地方社会、经济和政治关系及制度的改革的设想，启发了一些学者，他们推测，康有为至少像马克思一样，对后来的社会革命产生了决定

性的影响。毛泽东本人告诉我们，在他成为革命家或共产主义者很久以前的童年时代，康有为是改革的英雄之一。在后来的文章中，毛泽东偶尔把康有为作为一个失败的乌托邦主义者而提及——一个预见到未来但缺乏变革现实的手段的人。康有为设想的大同社会中没有更多的东西，没有为肉体生存，为社会认可、政治统一而进行的斗争，他的乌托邦主义是一种无私的享乐主义，而不是献身的利他主义。

像其他乌托邦作家一样，康有为以非常诱人的细节美化他的乌何有之乡——不是像傅立叶描绘的那样有大量的柠檬水，非兽性，高尚伟大的社会——而是一个像凡尔纳描绘的技术乐园。他预见到电信学的发展，为即时普选提供了手段。他想象出装饰得豪华舒适的空中旅馆。公共餐厅中由机器人运送食物，餐桌从楼下升起并伴有音乐和立体电影。基于人道立场，普遍实行素食主义。人们只能吃流质食品，每日检查身体，这样可以活到几百岁。而当得了不治之症时，则用电结束其生命以免除痛苦。为了尽可能把人本身与生命中的兽性形式相区别，人类将剃去所有毛发，随便喷洒香水。洗浴设备要喷洒香水，用电子设备传送音乐，机器自动冲水，从而使人得到生活的最大的安静和个人时间的最大好处。

如此等等，《大同书》中不时出现种种预见，其内容之奇怪足以使读者怀疑，它所论述的不是一个理解了更高真实的心灵的产物，而毋宁说是一种与真实毫不相干的思想。但像其他乌托邦著作一样，《大同书》不能仅仅当作它指出了道路的那个世界的图景来读。它首先是对儒家社会的控诉，也是对整个人类社会的控诉。例如，康有为在讨论性别角色时，起点是妇女在中国社会的从属



地位，她们作为家庭奴隶或性玩物所受的压迫。但这是一种很容易被普遍化的批判：康有为以同样的气魄，谴责了中国妇女的缠足和西方妇女的穿紧身衣。

康有为的《大同书》最重要的方面是，约束人类幸福的东西毕竟被取消了。正是在这里，康有为激进主义深刻的反儒学特征冒出了最强烈的火花——某些儒家设想的长久吸引力也是最明显的。在无边界的大同世界，不存在儒家的社会和政治制度，不存在"帝国的"儒学结构。其实这并不奇怪。康有为不是第一个区别官方儒学和真正儒学的人。但康有为比前人走得更远，他抛弃了许多可能被认为属于真正儒学的根本性的东西。他的论辩的锋芒所指，与儒家对天性差别的信念相矛盾，而且与儒家坚持的与这一信念相对应的社会等级制度相冲突。由此，康有为动摇了儒家社会平等和政治秩序的传统概念的基础。

康有为能作出这样激进的背叛，部分地是由于他的经济期望。儒家社会理论预设了一个物质匮乏的环境。儒家追求的朴素、礼仪化的道德戒律提供了能使人在这样一个贫穷的世界生活的制约力量——充满希望、和谐地生活，至少每个人都清楚他的地位与他所应得的东西。与此相反，康有为假定了一个富裕的经济环境，它不但能满足生命的基本需求，而且能满足所有人类可能的欲望。在他看来，儒学（与其他社会理论一样）强加给欲望和消费的限制本身就是剥削和受苦的根源——这种限制也许有其现实的必然性，但在未来的大同社会却不合时宜。康有为对物质进步的绝对信仰，对工艺技术浪漫而不加批判的推崇，把满足过分欲望作为人类行为恰当标准的愿望——所有这些自足判断伴随着他对作为社会和谐先



决条件的善的忽略不论。他把人做道德选择的能力视为一种本性需要，犹如人知道躲避刀割火烧之痛一样。道德行为不受某种无所由来的戒律的制约，也不由教育培养成的较高水平的判断力所决定。这样，康有为就从根本上动摇了儒家自我修养的整个大厦和儒学课程的正规结构。

然而，康有为自己的乌托邦基础还是善。这是一种他称之为“仁”的品质：有人性，出自本能的相互了解，相互间的本能同情，这种富于同情心的天性，保证了人即使在没有道德戒律模范的情况下，也能按照正确的行为准则生活。康有为显然将这种天性视为儒家或中国人独有的价值：“仁”只是个中文词，它所指的特性为任何时代的全人类所共有。然而，这种思想灵感显然来自儒家，与孟子的主张如出一辙，即道德秩序是在自我之内“完成”的。康有为把性本善这种信念提高到普遍真理的水平，预示了后来的思想家鉴别儒家信仰的精神内核，并从被毁坏的儒家制度中拯救这一精神内核的努力。

同样，康有为的世界性乌托邦预示了一些后来者的思想倾向。只有在展望丧失了所有文化个性的世界时，康有为才能抛弃儒家制度。当西方人不再是西方人时，中国人也就不再是中国人。而这只能发生于大同时代——不是“从前”，而是杜撰的“某时”。

所以，康有为这位最富想象力的中国思想家，按最正统的儒家方式生活了一段时间，成了他那个“升平世”时代的囚徒，最终成了一个文化忠臣。1908年光绪皇帝的死和四年后王朝本身的灭亡，结束了康有为在整个流亡期间为之斗争的政治事业。1913年他从海外归来，新创建的共和国在他看来似乎不合时宜：一种巨大



的破坏力量未能创造新的价值或制度，以取代它已推翻的东西。他的晚年耗费在与假想敌的作战上：当中国最有号召力的知识分子代言者们宣告儒学传统破产时，康有为则倡议立儒学为国教；满洲人从中国历史舞台上消失了很久之后，康有为还在对王朝复辟的短命计划施加他已衰微的影响。他的乌托邦最终蜕变成了一种个人的梦幻世界。在《大同书》最后一章，康有为推测抑制人类幸福的最终之“界”的消失——人类共有的一种独特意识，即束缚人的生命、与生命必然相伴随的死亡。随着日益年迈，康有为逐渐陷于对银河系之外的“诸天”的沉思冥想，在没有生命负担的地方，一个人可以遨游于星空。他一直对天文学感兴趣，这门学科处于科学与神秘交汇之处。康有为在去世前三年，创办了多少有点使老朋友和众门生为难的天游书院，并撰写了一本讲义《诸天讲》。我们没有向康有为道别，是他离开了我们。

草堂万木久萧萧，
吾道何之离索遥。
旧学新知穷兀兀，
乐天知命故嚣嚣。
银河雾散星辰夜，
绿酒人怀今古潮。
华月明明光可掇，
超观各自上丹霄。[59]

* * *

1883年11月，任海关税务司的赫德收到了广州海关发来的一封电报。这封电报从广州发出至多二十四小时就在北京收到了，而在几年前，这一段距离用马传递



信息最快也要一个月，这个事实足以使赫德深受鼓舞。“这不表明了某种进步吗?”他给在伦敦的代理人写信说。“引进这些新奇事物如轮船、电等等，虽然更像在腐朽的外表上打补丁，但他们在工作中和方法上将会及时追随，而且，一旦达到追求新生活的境地，就会像酵母一样，不断向外生长，改变整体的性质，并创造一个伟大崇高的未来中国。”[60]如我们所看到的，许多中国人以及外国人都持有这种信念，这一信念并不是19世纪70和80年代的改革者所特有的。但到19世纪末，“洋务”——西方的，或现代的，或非传统的事物，随便我们怎么称呼——至多也不过是适用于中国人生活表面的补丁；正如通商口岸本身那样，它们与内地有大量的贸易联系，但外来影响却到此为止，各口岸之间的联系，或者与新加坡、加尔各答、伦敦、波士顿、纽约的联系，比与北京或杭州的联系更密切。

柯亨在他对这些年代知识分子生活极具洞察力的研究中，区分了沿海改革者和内地改革者。前一类有王韬、郑观应、何启和其他几个活跃于“香港一上海走廊”这一矛盾文化环境中的人，后一类如冯桂芬、薛福成这些植根于北京和各省首府儒家文化中的学者一官僚。柯亨认为，沿海改革者对制度和思想上的变革起了作用，而变革的批准或试图完成，则有赖于内地改革者，如李鸿章和张之洞这些帝国以命运相托的重臣。“这种两段式的进程采取了由沿海一阵阵冲击内地，内地随之试图使这种冲击通过中国化而变为正统的方式。”[61]这是对我们在本章考察现象的令人吃惊的生动描写。它恰当地描述了沿海不规则的外国领地与内地传统文明形成的由城墙包围的城市之间超出地理、政治或文化区别的一种距离



感。

然而，“现代”与“传统”之间的界限，不仅仅是一个人从上海到杭州徒步旅行时穿越的地区疆界。它也是一个思想、心灵和个人生活中的分界。以世界主义眼光评论欧洲历史的王韬，在某种意义上，仍然是屡试不第的苏州秀才王韬。极为成功的西方化的专门人才何启，仍然留恋于时隐时现的神话般儒家共和国的理想。19世纪卓越的“内地”改革家康有为，无疑达到了儒家洞察力智慧的极致，他在纵情驰骋的无边幻想中，看到了一个其转化超出认识之外的世界。这种文化或心理上的分裂难以理解。列文森用“历史”和“价值”的冲突来衡量这一点：一方面，对客观历史情况的认识，使人们坚信必须抛弃过去，由此形成一种经常性的破坏张力，另一方面，残存的传统文化又是大一统信念得以继续的惟一精神源泉，因而必须对之保持忠诚[62]。

然而，尽管具有改革思想的中国知识分子谴责统治者的昏聩无能、帝国制度的腐朽反动、儒家教育的僵死无效，但到19世纪末，他们仍然能从所继承的传统中吸收他们改造社会的目标和个人价值的思想。像以前的其他改革者一样，他们发现了皇帝与臣民、统治者与被统治者之间的不祥鸿沟。他们并不乞求贬斥皇帝或抬高人民从而消除这一鸿沟。他们仍然相信家长式领导的价值，只要它是贤明的；仍然相信依靠少数人的聪明才智，只要它是有益的。他们试图在鸿沟上架起桥梁，办法是给少数统治者逐渐灌输更广阔的幻想和更勇敢的劝告。虽然陌生的词汇给他们的药方提供了新鲜事物的气息，但在1898年变法失败之前，中国改革者的伟大偏见仍然保持着漫长历史中儒家至上的原来意义：合法统治权的问



题。他们在某种程度上把这看作帝国地位完整的问题，而更重要的是看作行政权限的问题。到 19 世纪 90 年代后期，先前的自信心已难以维持了。中日战争的悲惨结局，使得赫德对中国前景的估计比 12 年前要严峻得多。

> 在推行生气勃勃的改革之前，必须有一个王朝的大变动，但现在“中国人民”开始因为灾难和由无能统治者带给国家的耻辱而承受苦难——然而对这一结局，汉族大臣和满族大臣负有同样的责任——可是李鸿章从外表上也许比其他任何人都完美，他自信所领导的有限改革是进步，但这个国家的内在条件已经腐朽了。[63]

1898 年维新运动不是赫德所说的王朝大变动。它毋宁说是力图证明改革正确的一次孤注一掷、损失惨重的尝试。它像黑暗夜空中令人眼花缭乱的火箭烟花，其光亮消失后留下的夜空比先前更黑暗。百日维新后，中国知识分子不再相信改革能自上而下地推行，能作为一个礼物送给伟大的人民。尽管康有为对不幸的光绪皇帝慷慨陈词，雄辩有力，中国却不会有明治维新。在随后十年中，改革派全神贯注于开明统治问题，对革命派的努力逐渐让步，后者努力要使人民成为有责任的国民——要创造的不是一个新政府，而是新的人民。由此，中国知识分子开始明确表示他们自身要进行一种新的革新。他们在海外学习到的东西强化了他们对自己重要性的认识，而滋生这种认识的文化，也培养了他们一代代的前辈。但这个文化传统没有给他们留有位置，他们现在渴望，在中国革命开始时，就作为政治家和文化创造者的代表。儒家时代结束了。



第五章　1911年革命：作为政治推动者的知识分子

流放者靠空幻的希望之梦度日……

——埃斯库罗斯

光绪皇帝1898年召见康有为的上谕同时，也命令总理衙门寻找广东举人梁启超，并将他的行踪禀报皇帝。这可能是清廷官方第一次注意到梁启超，当然决不是最后一次。作为康有为的门生和著名的共和主义者，梁启超在即将来临的夏季事变中极为活跃。和康有为一样，他付出了流亡的代价。在日本，梁启超很快崭露头角，成为以建立君主立宪制国家为目的的维新党派的最重要的宣传家。在1911年推翻满清王朝的革命之前，他一直是君主制的拥护者，因而在名义上也是满清王朝的支持者。这位信徒对其老师的忠诚情感，是对他们师生所出身的文人学士文化应负有一个重大责任。但是，他们二人的共同观点却越来越少。

流亡使康有为在文化上趋于保守，而对梁启超来说，却是在陌生的文化和历史领域进行广泛的探险。正如菲力浦·黄（Philip Huang）所准确指出的，他的漫游“既无思想包袱又无固定计划”[1]，给狂喜的读者描绘了展现在他面前的每一新景象。在对百日维新后成长起来的一



代人进行激进教育方面，梁启超的贡献不亚于那些以革命者自诩的人。1913 年梁启超流亡归来不久，他革命前的一位学生写道："梁任公为吾国革命第一大功臣，其功在革新吾国之思想界。十五年来，吾国人士所以稍知民族思想以及世界大势者，皆梁氏之赐，此百喙所不能诬也。去年武汉革命，所以能一举而全国响应者，民族思想政治思想入人已深，故势如破竹耳。使无梁氏之笔，虽有百十孙中山、黄克强，岂能成功如此之速耶！"[2]

然而，正是孙中山代表了 1911 年至 1912 年共和革命的短暂胜利，至少西方人更熟悉孙的名字。孙中山出身农家，大部分教育在教会学校完成，他能讲流利的英语，能写水平一般的中国古典散文。他是一个受西方训练的医生，这个专业在 19 世纪后期的中国内地谋职很难。而且，他还是一个虔诚的基督徒，尽管在更需要政治而不是精神动机的场合，他声称这只是一种信仰。换言之，孙中山是中国沿海文化的产儿。他不像何启、郑观应或王韬，从未在通商口岸为自己谋求职务。革命前他一直流亡海外——这惩罚是因为他 1895 年在广州参与了一次流产的起义，残暴的清廷认为中国基督徒对这次起义起了决定性影响。

此后孙中山头顶悬赏周游世界，在北美、欧洲、东南亚的海外华人中为他的第一个革命组织兴中会寻求支持。1896 年他在伦敦被中国公使馆的代办绑架，单独囚禁数日准备解送回国，在他将被斩首之地，他可望遇到最热烈的欢迎。只是由于英国朋友、伦敦新闻界的干涉和英国外交部多少有点勉强的营救，孙中山才得以免遭厄运。他显示出一个国际知名人物的某种品质，对重新开始革命活动的自信甚于对他的使命之正义性的自信。

康梁1898年抵达日本时，孙中山已隐藏在横滨联络其他中国激进分子，并与日本泛亚洲主义者小圈子联系，这些日本人为了自己的目的，将在下一个十年中为中国的革命运动提供坚实的道义和经济支持。

在世纪转折时，革命运动不得不达成组织上的统一。孙中山是许多献身反清事业的人中间惟一能做到这一点的人。与他相比，有些人是更多产的作家，或至少在纸上比他更有雄辩力；另外一些人比他更具有严密的逻辑和论点。但孙中山具有某种性格和个性品质——在保存下来，几乎很难找到的发黄照片上，他表现出一种顽强不屈的风度——这使他成为由许多人发起的政治变革的令人信服的发言人。他是一个真诚热情，具有说服力和感染力，毫不动摇地忠诚于信仰的人，即使在他领导的革命运动受挫时也是如此。他不倦地致力于革命事业，募集经费武器，寻求同盟者，策划不能实现或以灾难性失败而告终的秘密行动。这很难说是一个胜利的记录，但孙中山却由此成了很有号召力的革命人物，而且在他周围似乎还聚集起灿若群星的知识分子活动家和政治化学生，他们的目标是推翻满清统治和儒家君主政治本身。从1898年9月百日维新失败到1911年10月武昌起义，这13年标志着清王朝覆灭的开始。这些年间，中国激进派的历史经常被描述为流亡中的革命派和改良派之间为各自的支持者效忠而展开的一场竞争。当然，致力于改良现存制度的人和献身于完全推翻这种制度的人，有根本的、永久的分歧。然而，首先应该强调的不是改良派与革命派的分歧，而是他们的一致。除了他们的分歧，他们同样为这样一种政治家的精神所激励：相信政治行动主义是知识分子恰如其分的使命。革命前十年的知识分



子激进派相信，要解放“新民”的公民精神，头等重要的手段就是改变政治价值和制度，在这一信念支持下所形成的某些共同态度和期望，使他们与上一代人，与19世纪末的改良派，以及与未能实现1911年革命诺言的继承者区别了开来。

同意发起政治行动的人组成自愿的联盟，而且断定个人的信仰准则就能判断政治行动是否正确，这本身就是有悖认真负责的儒家行为准则的不祥之兆。以传统观点看，即使19世纪更富想象力的改良派也未能全然摆脱这种准则，党派偏见被视为对国家和文化的道德及政治完整的破坏。世纪交替后的中国知识分子生活在一个不同往昔的世界，在他们所处的时代，“每一个道德决断不可避免地至少有两个标准，因为每一个宇宙和社会事件至少有两种解释”[3]。这种不确定并不使他们沮丧，或使他们变成怀疑论者。他们是性情激动的热心人，因而也是乐观主义者。渴望行动即意味着要选择一条行动道路，而他们赞成这样做。党派偏见使他们产生许多分歧，但这本身正是他们共有的激进主义态度。

而且，无论是君主立宪派还是共和主义者，这些人共用一种词汇，而且在某些方面，对当代危机有相近的感受，对未来怀有相似的幻想。他们在关心国家的存亡这一点上是一致的。虽然他们在下述问题上有分歧：这个国家应效仿西方和日本式的君主立宪制度，还是应采纳共和政体。但他们都坚信首先要进行政治变革，进而必须在一个具有政治意识和责任感的公民的坚固基础上重建中国。“新民”的主题在这十年的论战文献中经常出现。由于相信越是后来的事情越难以判断其是非，革命前十年具有政治头脑的知识分子抱有这样的期望：政治

结构的转换和政治行动的机遇将会导致社会和文化价值上更广泛的变革，而这些价值正是维系新的政治秩序所必须的。

1911 年革命失败造成这些期望的破灭，从而为下一代提供了一个铭刻于心的教训。五四时期——大致从 1915 年到 1925 年这十年——许多中国知识分子发言人不再充任行动主义者和革命前激进分子曾竭力扮演的革命发动者的角色。他们给自己选定的角色不是我们所谓的政治新手，而认为政治活动（至少在广义上）对具有共和思想的人来说只是一种适宜的业余爱好，它不能成为知识分子的理想职业。他们争辩说，进步的政治变革只能作为知识分子天性所关怀的社会和文化价值优先变革的结果。在第六章我们将以更长的篇幅重点探讨这种转变的意义。

在革命前的十年中讨论激进变革，不管其直接的政治目的如何，争论在国外都要比在国内更容易，也更安全，君主立宪派和共和派的流亡倡导者都充分利用了这一有利条件。他们在海外华人社会，尤其是在马六甲海峡殖民地、荷属东印度和法属印度支那的华人富商中，劝人改变政治信仰获得了相当大的成功。一般说来，这些中国人的祖先早在几代前是由于经济原因而移居这些地方的。但他们仍认为中国是他们的文化故乡，而他们作为一少部分文化移民处在非华人包围中这种境遇，增强了他们固有的民族意识，因此他们很快能接受复兴中国的思想。康有为作为保皇会的代表，孙中山和其他推动革命运动的代表，都竭尽全力说服海外华人，为他们的竞争性政治事业提供经费。

然而，在海内外，真正追随畅言无忌、涉艰历险的



激进事业的是学生。由于喜好争辩又难以组织，他们不过是有积极倾向的行动主义分子和天然的爱国者。早期的改革家首先争取的是文人学士——有地位的知识精英、公认的有思想的人。世纪之交时期的宣传家们并不忽视这种支持的重要性，但他们求助的并不仅仅是受过教育的人。从这以后，强调青年的特殊责任，在激进文学中成为一个意义日益重大的因素。如果没有新听众共同意识到迫在眉睫的危机和灾难，怀有远大抱负的知识分子多年来的大声疾呼就几乎不可能获得他们所期望的影响。

在 20 世纪的第一个十年，迅速剧烈的变动突然侵袭了中国人。1895 年中国被日本击败引起了帝国主义利益在“中国问题”下的不祥胎动，接踵而至的是从恐慌万状的满清政府手中夺取铁路和采矿特许权的疯狂竞争。这是这样一个时代，有关“影响圈”、“切割中国甜瓜”的谈论，在伦敦、巴黎、柏林、圣彼得堡、华盛顿、东京——在任何一个地方都没有像在上海和北京的西方人俱乐部里听到时那样令人满足。1898 年尝试式的变法承担了反抗这种背景的责任。那年 5 月，就在康有为及其同党等待时机时，英国首相索尔兹伯里勋爵（Lord Salisbury）以冰冷的嘲讽概括了帝国主义者的设想：

> 由于某种原因——出于政治的必须或以慈善为理由——生机勃勃的国家将逐渐侵占奄奄待毙国家的疆土……不可想象，任何一个有活力的民族会被允许拥有治疗或分割这些不幸病人的垄断专利，而争论将是，谁会获得这一特权，以何种手段……在这一阶段，我们的决心、我们的坚韧和帝国的本能将承受极度的压力。



几个星期后，殖民地秘书约瑟夫·张伯伦(Joseph Chamberlain)对这种论调作了更直率的发挥："这不是中国的一部分的问题——那是非常小的事，也不是一个省的问题，这是整个中华帝国的命运问题。"[4]

从完全不同的利益出发看这种形势，中国人明白，帝国的命运系于列强势力的平衡。清廷面对国内西方化的知识分子和帝国主义者联合构成的威胁，本能的反应是，在1899年至1900年的义和拳运动中大开方便之门。正如更有先见之明的达官显贵所料定的，结果极其悲惨。年迈生病的李鸿章虽有预见却不得不满怀忧郁承担签署1901年条约草案的责任，这是一个使帝国蒙受最大羞辱的文件。条约坚持要处死或罢免几个高级官员，降低或免除为数众多的中下级官员的职务。对北方发生过排外事件的大约45个府县的异端士绅，则给予一种微妙的惩罚，科举考试推迟5年。在北京紧靠紫禁城城墙的使馆区，外国使团经受住了1900年夏季漫长的震荡，从此后靠近中国居民的外国人社区都由外国军队守卫，正像从海岸到北京的通道也由外军守卫一样。强加给中国一笔数额达到3亿3千4百万美元的惩罚性赔款，年利率为4%，这项令人惊愕的巨款，以把中央政府主要税收来源的海关关税和盐税交由外国人来保证。索尔兹伯里勋爵关于有活力民族和衰亡民族的演讲或许是令阿尔伯特大厅里他的听众激动的一次令人愉快的超历史漫游。但在进入20世纪之后的中国人听来却是真实的，而且他们认为这是给他们敲响的警钟。

甚至皇太后也受到了惩罚，或至少彻底受到惊吓。由于外国军队的进犯，她一生中第二次被迫逃离首都。1860年他陪同咸丰皇帝逃往热河时还年轻，还有多年掌权的



岁月。但1900年8月逃离北京时的年迈皇太后，却用北方妇女的蓝布服装化装，躲在普通的驴车里，死抓着丢尽脸面的权力。她带着不幸的光绪皇帝在西安避难，并于1901年发布了一系列以皇帝名义签署的诏令，想使王朝重新走上进步的变革之路，至少其中的第一道诏书是如此。在当时的宫廷批判者和后来审查这一记载的历史学家看来，几乎毫无异议地认为，帝国作出这些让步可能太晚了，而且无论如何，提出的实质性改革都太少，无法挽救已经丧失殆尽的财富和声誉。然而，清朝变革运动在王朝生命的最后十年间似乎提供了一部引起激烈争吵的多声部音乐。它试图完成的东西，决不比它拒绝详细考虑的问题多。

清朝的改革涉及一系列问题：商业法和刑法，尤其是洋务领域的政治管理和军事现代化。从一开始，教育就是朝廷改革者关心的主要问题。先前颁布的研究新政策的诏令在1901年被搁置起来——也许它本来就应如此——打算接受西方技术而不损害中国之“本”。“近年对西法之研究，仅限于语言及工艺技术，此乃其艺术之皮相，非西学之根本源泉。”[5]帝国的这一要求引出了来自进步官僚的一大批奏议，其中最著名的是两湖的张之洞，两江的刘坤一，山东直隶的袁世凯。1898年后死而复生的八股考试终于被废除，代之以鼓励熟悉时务能力的考试。批准创立新的学校体制，尽管既无资金保证又缺乏可用的教师。设想“新学”一旦流行，儒学传统课程自会逐渐丧失追随者，而且儒学考试制度本身会随之消亡。精心设计的规定企图使与现代教育结合的学生纳入儒家学究的等级制度中去，诸如秀才、举人、进士，然而靠文字游戏并不能解决问题。在老一代，包括许多教



育改革的官方倡导者看来，西学仍然是功利主义的附属品，必不可少但位卑质次。只要儒学仍享有特权，只要获得荣誉和实惠的传统机会仍然存在，新学制度在竞争中就处于劣势地位。后来直到1905年，被日本战胜俄国的意义所震惊的官僚们，才意识到无情形势的必然性，8月末，袁世凯在给皇帝的奏章中直截了当地指出了这一点。

> 一刻值千金。人才非一夜可成……窥测我边境之强邻，能待我以礼乎？近年外人疑我维新政策，而促我变法，彼不信我能固守旧制，而嘲笑我优柔寡断。彼疑我之真诚，每提及颇轻蔑……若欲救此危急，则亟须多设学校，欲设学校则须废科举。[6]

这个建议被采纳了。导致儒家科举制度灭亡的1905年9月2日诏令，谕示士绅要致力于向民众普及“现代”教育。但这个行动本身充当了君主政治与其基本社会选民之间的最后一个传统环节，而且赤裸裸地表明了帝国制度和绅士阶级之间的利益分歧。从此开始，绅士利益便日益局限于与中央政府权力财富相对立的地方权力财富的范围内。这样一来，科举制度的废除就成了儒家制度衰亡过程中一个戏剧性、决定性转折点，正如它也是1911年清王朝崩溃的转折点一样。

由于迫切需要合格教师充实新学堂，中央政府和各省官员从1901年开始鼓励学生出国留学。容闳（1828～1912年），这位美国传教士的广州学生，跟随传教士获得早期教育，1854年毕业于耶鲁大学。他后来在自强运动中扮演了一个外围的角色，成为著名的中国留学团的发起人之一，这个团体曾得到李鸿章的支持。在这个团体



领导下，在不容许严厉保守的儒家督学过问的情况下，大约一百名青少年1872年到1881年间，在美国留学。也是在19世纪70年代末，严复被派往英国学习海军，这个机会尽管是间接的，但却最终使他得以从事一项划时代的工作，翻译亚当·斯密、穆勒、赫胥黎和斯宾塞的著作。这些著作当时已经由于其杰出的思想而引人注目。中国学生出洋留学并非始于19世纪末，但只是在义和拳运动后，留学才的确开始形成热潮。

在这一时期，我们提到的许多知识分子都加入了海外留学的行列，正如他们中的许多人在共和时期成为政治和军事精英一样。的确，留学生在20世纪上半叶的中国历史中起到了异乎寻常的突出作用。然而，认出回国留学生比较容易，但要描述其社会和经济背景，或估计其所属集团，则相对要困难一些。由于处理的材料稀少而且零散，我们最好的办法是尝试提出这一现象背后某种本质的东西。

正如我们将要看到的，革命前的十年中，数百名中国学生发现了他们去欧洲和美国的道路，他们当中许多人20岁左右就已经在中国知识界崭露头角。然而，在我们论述的这一历史时期中，更应引起注意的是日本，因为日本是年轻的中国人在1900年和1912年间出国寻求现代教育时最为普遍的目的地。原因不难发现。维新派1898年的失败并没有使日本榜样的光辉有所黯淡，即使在朝廷看来也是如此。在日本学习比较容易，费用不高，而且生活也要比欧洲、北美便宜。文化上的差异虽然令人惊异，但与欧洲相比，这种差异在日本可能并非决定性的。日语至少在书面形式上，比英语、法语、德语更容易学习；进而言之，日本所提供的知识，不仅仅限于



明治时期丰富多彩的文学，而且有大量用中文翻译的西方著作。日本人在吸收西方思想上已有先于中国的明显优势。早在19世纪70年代，他们开始争论自己的未来前途时就已经随便引用卢梭、蒙田、布伦奇利、达尔文、斯宾塞、爱德华·贝拉米（Edward Bellamy)、亨利·乔治和塞缪尔·斯密勒（Samael Smiles）著作中的术语名词了；明治知识分子的文学趣味由于了解了布尔沃-李顿（Bulwer-Lytton）、迪斯雷利（Disraeli）、多马斯（Dumas)、雨果、陀斯妥也夫斯基和屠格涅夫的小说，莎士比亚、白朗宁、歌德和海涅的诗，而大为扩展。换言之，日本人以对19世纪知识资源的充分了解（聪明热情的“现代”文化伙食供应商），以作为亚洲代表的特殊形象所具有的强烈而不无激情的意识，进入了20世纪。

这当然对学生具有吸引力，中国激进派在日本发现了与他们志趣相投的环境。清政府并非没有注意到这一事实：向日本派遣留学生有助于为自己不共戴天的仇敌立宪派和革命者创造追随者。驻东京使团管辖下的中国留学生督察官，其任务正是监视留学生的活动行踪，中国大臣则阶段性地要求日本政府干预惩戒具有极强反清言行的留学生小集团。对留学生来说，他们对自己模棱两可的处境很敏感。当然，日本从与西方列强相比的不平等地位摆脱出来的惊人成功，是中国人要效仿的一个榜样。中国留学生开始到达东京时，日本已经是帝国主义俱乐部中一个完全合格的成员。当日本宣传机构冷酷无情地嘲弄留着辫子、傻头傻脑的中国佬时，1894年至1895年战争的记忆仍然鲜明而令人痛苦。那时在日本流行的一个小调《直达北京》，表达了比战争年代的沙文主义更为持久的一种态度：



支那曾是智慧邦，
今日聪颖已无多。
圣贤学问今安在，
没入黑暗逝如波。

彼可自夸为天国，
野蛮心狱可奈何。
东方光明赖智慧，
驱散黑夜是大和。[7]

1901年，在北京由几个国家组成的外交使团卫戍军队中，日本的兵力最大，而在中国土地上的所有外国军队中，日本人也最难对付，最难逐出。被日本政府的政策所激怒，或为了抗议日本默认清政府旨在反对学生运动的外交压力，中国留学生代表小组一次次收拾行装回国。有的留学生被驱逐，有几个自杀或企图自杀，少数人定期穿梭往返于东京和上海。

留日学生数量的起伏波动，成了中日关系升降变化的晴雨表，但一般趋势是上升，而且在20世纪最初几年是戏剧性地上升[8]。1897年留日学生不过数十人，而到变法流产的1898年，就增加到大约100人。到了1902年至1903年的冬天，义和拳运动后清政府的政策已见成效，1903年初官方统计的留学生已达763名，这还只是开始。到1904年至1906年，留学潮达到顶点——增长的原因主要是日本战胜了俄国和废除了科举考试。据估计，这几年每年的留学人数达到约8000人，1906年后这个数字开始逐渐地减少，到1908年和1909年大约为4000人，而1912年只有1500人。但到那时，在日本的



中国留学生已超过了 35000 人。

1903 年的调查资料足以概括几代中国赴日留学生的情况。他们年轻，平均年龄 25 岁左右，尽管最年幼的只有 6 岁，而最年长的竟达 45 岁。三分之一以上的留学生是或曾经是士官学校的士官生，去那里的投考者是为进入日本军事学院作准备*。中国留学生注册入学的学校几乎有一半是为了满足中国学生短期训练的要求而设立的，这些学校开设各种专门训练课程，诸如物理、化学、教师培训和保安管理。其中最受欢迎的是兴文学院和同文书院，两校都创办于 1902 年，后者是由日本泛亚洲主义者主办的，他们认为有必要帮助宣扬中国进步党人的主张。相比之下，中国留学生很少有人进入东京帝国大学，或有声望的私立大学如早稻田大学；大部分学生散布在许多技术学校和专科学校。

1903 年的调查对许多学生的分类，不是根据其出生的省份，而是根据其世袭阶层，如皇族成员或旗人。在 26 名旗人中，17 人是满族，7 人汉族，2 人是蒙古族。

其余则按省列举，学生来自 18 个省中的 17 个省和奉天满洲省（今辽宁省）；只有人口稀少位于遥远西北的甘肃省没有代表。但地理分布的差异很大。三分之二的学生来自长江中下游的 5 个省，江苏和浙江人加起来超过总数的三分之一。其余占总数 20%的学生来自广东和福建。换言之，1903 年在册留学生的 80%来自华南和华

---

* 第一批中国士官生是应张之洞的请求，于 1898 年进入士官学校的。直到 1903 年，该校才同时接收官费和自费留学生。在这一年，当学生激进派逐渐成为一个问题时，清政府要求日本当局限制中国学生的入学人数，而由清廷选送（那些大概可能忠于朝廷的人）。

中的 7 个省，北方学生很少，只有大都市的直隶排在前十位。

这些学生的一半以上是自费，其余人的经费来源是各省支付的，大约有 100 人的经费以各种方式由中央政府提供，而旗人（他们都在弘文学院学习治安管理课程）是由北京市政税收提供经费的。浙江的两个学生由地方募集赞助，其情形有如先前资助有希望中举及第的儒生。

我们不敢说如下概述能详尽精确地描述革命前十年的普遍情况，但肯定是对 20 世纪最初几年在日中国留学生情况的一个合情合理的推测。首先要说明的是，尽管帝国诏令要求中国人探索“西学之本”，绝大多数去日本的中国留学生还是急于在尽可能短的时间内，获得技术知识和专业教育。据估计，这些年在日本接受教育的 35000 多人中，只有不到 10%的学生实际完成了学业。进而言之，即使完成学业的，许多人也只是在能满足他们特殊要求的 6 至 8 个月课程的学校中就读，因此，他们在某种程度上与占主流的日本中等或高等教育是隔绝的。换句话说，相对地看来，极少数人如梁启超或革命派的章炳麟、汪精卫、朱执信，则对明治后期日本知识分子的生活极感兴趣，把他们视为良师益友。如果当时的报道可靠的话，许多留学生对现代文明的消遣艺术如舞厅跳舞的兴趣，不亚于专业学习，这也是可信的。然而，我们完全可以预料，不管他们多数人的留学生涯怎样简单肤浅，绝大多数从日本学校回国的中国青年人（和几个青年女子），是以一种新眼光看待他们的国家及其问题的。

来自长江中下游和沿海地区的学生的优势，使人联



想到中国沿海文化作为一种刺激，对海外留学的影响，联想到通商口岸、买办经济与支付留学费用能力之间的关系。另一方面，大量私人财产似乎并不是留学日本的必要条件；费用相对较低，而且个人账单证实，许多留学生以极少的钱勉强度日。

然而，革命前出国的留学生，无论贫富，大都需要这样一个社会背景，即若在上一个时代，他们很有可能通过科举考试成为显赫官位的候补人选。很少有证据表明，“归国生”代表了一个迄今被淹没的社会集团，该集团造成的智力机会和社会阶层可以与 19 世纪俄国的 raznochintsy 或日本 19 世纪的 men of talent (shishi) 相比。而我们在这里发现的也许是社会—思想重心转移的证据。海外留学生中长江中下游的人占多数，有几方面的原因：如已提到的中国沿海文化的文化影响和经济影响，具有辉煌的传统，当时统治这些省份的都是比较有远见的总督。这与以前的情况形成鲜明对比，在科举制度下，中举及第，进入士绅阶层要受名额的限制。例如，拥有大都市的直隶省，其名额始终膨胀，这与该省所拥有的总人口有关，而在人口密集的长江流域各省，名额通常与各省总人口几乎是完全准确地成正比。把这些因素集中起来，就能得出一个结论：相当一部分南方雄心勃勃的青年，在科举制度下的前途，远不如 1901 年后允许大批个人单独选择非传统机会那么光明；换句话说，即使在科举制度废除以前，当教育开始对我们称为“自由市场”条件的东西作出反应时，维系科举制永存的种种约束压抑就已经开始崩溃了。

世纪转换后，日本人为其亚洲学生提供了比书本知识更多的东西。日本也是一所生活方式的大学校，在日



本，中国人能学到现代世界文明公民应有的社会习惯。正如梁启超指出的："从内地来者，至香港上海，眼界一变：内地陋矣，不足道矣。至日本，眼界又一变：香港上海陋矣，不足道矣。"[9]几乎从19世纪50年代佩里(Perry)海军准将的舰队打破日本人的闭关自守那一刻开始。他们就以19世纪中国人无法理解的一种文化窘迫感作出了反应。"不要让外国人嘲笑你！"是一个具有明治态度特征的口号，而这种态度现在开始影响中国留学生。中国留学生在横滨、神户或长崎一登岸，就急忙剪掉标志着政治和文化粗俗愚鲁的辫子；如果逗留时间短，就把辫子盘在头顶藏入帽子下面。他们发觉自己常常受奚落，被当作粗野的乡巴佬，这种人走路时往嘴里塞食物，用手指而不用手帕擤鼻涕，总穿着不伦不类的中日混合服装。他们随身携带一个名为《留学生组织要训》的小册子，其中全是指令和告诫：

> 走路靠左行。街上遇友人，勿高声呼叫或站着长时间谈话；寒暄几句后，最好鞠躬道别，各自走路。无论在何处，都不得随地吐痰或解手。观光游览须看清出入口标志，不得大声喧哗。对女仆态度应庄重，不得非礼妄为。电车上人多时，应给老幼妇女让座。在公共浴池，一入池就先洗下半身。同室人写信或学习时，不得偷窥。不应翻寻他人桌上书籍或他人抽屉中东西。保持衣冠整洁。夏日也不得赤身行路……[10]

日本从唐代以来所欠的中国文化债，就这样以现代硬币偿清了。当然，有一部分是用更能流通的通货偿付的。虽然日本人加入竞争较晚，但到20世纪最初十年时，译成中文的日文著作，或由日文转译的西方文学，在数



量上最终超过了由西文直接译成中文的作品。1896 年到 1912 年间，大约译 500 种日文书；而 1901 年至 1904 年这一时期从各种语言翻译过来的 533 种著作中，日语翻译的达 60%以上。这项事业由于 1903 年根据当时日本中学课本翻译出版《普通百科全书》而达到顶点。这 150 卷中 50 卷介绍自然科学和各种工商业问题；另有 30 卷论述历史、地理、法律和政治，只有 6 卷涉及哲学和宗教，惟一一卷有关文学的——不用说，是日本文学史。这些概略的数字可能还不包括在日本和中国国内出版的期刊上连续刊载的专供中国人消耗的大量课本或翻译作品。

20 世纪初日本对形成中的中国文化冲击的最后一个方面是，几乎在当时中国人关心的每一个领域，日语都为创造现代词汇作出了贡献。汉语从本性上就排斥语言的借用。例如，中文化的英语有极大局限，不便使用：诸如把 democracy 译为"德谟克拉西"，science 译为"赛恩斯"，只流行了很短一段时间。这种词有明显的外来风味，因而很容易被不按语音而根据中文特征翻译的日文词汇所取代：诸如"民主"（日语 minshu，"以民为基础"），"科学"（日语 kagaku，"研究事物的秩序和系列"）。后一个例证显示了日语的创造性，以旧词新用来传达既不产生于汉语也不来自日语知识传统的新观念。在有些情况下，日语选取一些非常古怪的词汇，赋予新义，以适应非传统的用法。汉语用这种方式重新挪用这些词："民主"或 minshu 是一个例子，"革命"或 kakumei 是另一个。这种内容广博的语音借用词可能多达数百个，而且包括大量现代文明的基本词汇："政府"、"政治家"、"社会主义"、"资本主义"、"共产主义"、"无产阶级"、



“知识分子”，以及许多其他词汇。据说汉语在20世纪最初几十年中的变化，其剧烈程度超过汉代以来直到清代近两千年的变化。对于这种变化，对于在语言变化中反映出的中国人世界观的变化，日语起了极大的作用。

中国人因此在这些年中从日本人那里学到了非常多的东西，更广阔世界的某些社会习俗，自然和社会科学的某些内容，某些历史和政治，以及哪怕是作为旁观者的某种情感上的进步、决心和自信。凭借推理和激进宣传家不断鼓吹的信息，中国人理解了民族主义的意义和重要性。他们带回国的最大教训也许最集中地体现在“外交歌”的歌词中，这首不无戏谑味道的歌曲曾于19世纪90年代在日本流行一时：

果真有个国际法，
不过机会到来时，
强人要把弱者吃。[11]

生存竞争，适者生存，不适者淘汰，这些概念成为20世纪初中国改革者政治和知识演讲中的常用语言。日本人声称正是这些思想为日本带来了荣誉。从19世纪70年代开始，斯宾塞就在日本自由主义者中间享有盛誉。到19世纪末，他的著作的日译本就超过了30种，包括六卷本的《社会静力学》(日本信徒发现，斯宾塞本人对随意解读他的著作无动于衷，而且说他赞同1889年日本明治维新中被奉为神圣的专制主义原则)。在80年代，一个日本狂热信徒甚至把进化论翻译成了五音节和七音节的“新体”诗：

父母禀赋有特征，
子女承袭赖遗传。



适者壮健后代盛，
不适早衰难繁衍。

世间万物处处有，
梅樱丁香与牡丹。
桔梗蒲苇拔地麻，
葡萄花上蝶翩跹。
鸫鸟林中争鸣啭，
人类世间创奇观。

所谓万物之灵长，
心智技能真不凡。
溯本穷源知来历，
代代进化始健全。

目光如炬照今古，
洞悉规律仰哲贤。
前有亚里士多德，
后来牛顿堪比肩。
达尔文创进化论，
斯宾塞持竞争观。[12]

无论多么缺乏诗意，这种流行的颂诗足以清楚地概括当时对达尔文主义的一般理解。然而，无论日本人还是中国人，都没有过分地去研究梅花蝴蝶的进化，或把进化论作为理解个体人类经验的钥匙。对他们来说，进化论是对人类总体关系根本性质的一个新发现，是理解自然本质和历史发展方向的工具。



直到19世纪末，儒家仍深信，历史能够按照已受到怀疑的人类道德目的来理解。连康有为都想把进化论这一进步思想与儒学化道德意志的成就联系起来，在1898年后中国的形势下，他似乎还对这一大胆想法坚信不移。到1902年，梁启超放弃了康有为的“三世”学说，转而接受了日本作家加藤弘之作品的影响，这个作家用社会革命的习惯用语阐述了一种“强权”好战理论。对日本人来说，他们想在世纪交替之际，以这种思想统治亚洲，而对中国人来说，这种理论以严厉而不容退让的语言提出了民族存亡问题。

虽然中国人从梁启超和其他激进流亡者的著作中了解了社会达尔文主义的某些内容，但严复翻译的赫胥黎的《天演论》(1898年)和斯宾塞的《群己界权论》(1903年)才确定了达尔文主义的概念在中国人的思想中成为基本的解释范畴。在智力倾向和政治气质上，严复属于我们说过的“政治爱好者”集团，而且我们将在第六章再次提及他。如果没有严复翻译的贡献，革命前十年的思想史就是不完整的。1853年末或1854年初，严复生于距福州码头以西大约一百英里处一个简朴而又稳定的绅士家庭。他的父亲是一个颇有声望的开业中医，在1866年去世之前，他也是对严复施行坚实的古典教育的一位学者。父亲去世和家计艰窘迫使严复走上了完全不同的另一条发展道路。他十三四岁时，成为新办的附属于福州船政局的福州船政学堂一名领取奖学金的学生。在这里，他学习了包括英语、数学、物理、化学和天文学以及航海知识的一系列课程。如同他早年钻研汉代、宋代哲学一样，他的学习成绩优异。严复终其一生，一直爱好中国儒家的文化文学，他把这种学问与他在那个时代



称得上精通的“西学”结合了起来。1877年他被派往英国学习航海技术，先在朴茨茅斯，后来转到格林威治航海学院。他在那里用几个月时间熟悉了近现代英国政治经济和社会理论的文献，并获得了西方生活的感性印象。

1879年严复回国后所从事的工作，既非他所学专业，也不是他所期望的。他的坦率直言很快赢得了自强运动保护人李鸿章的信任，李有节制地使用他的才干。随后，他想通过科举考试谋求更大职权的尝试又一次失败。直到90年代中期，他终于开始独立著述，后又着手译书。1898年《天演论》的出版，确立了严复的声望。

《天演论》是对赫胥黎1893年讨论伦理学与进化论关系的“罗马讲演”的解释翻译。正如史华慈在他权威的严复思想研究中所指出的，这本译著更多体现了译者的偏见而非作者的意图。赫胥黎《进化与伦理》的目的，是要从斯宾塞人一自然的非道德主义进化论框架中拯救达尔文主义。结果却引起了使“伦理自然”与“宇宙自然”相对立的一场争论，赫胥黎以谨慎的乐观态度预见到这场争论充其量不过是世俗的斗争：

> 只要这个世界存在，伦理自然就得与一个顽强的敌人较量。但另一方面，我不认为限制在正确研究原则指导下的智力和意志共同探索的范围，就可以在一个比现存历史更长的时期内，改善生存的条件。[13]

少数读严复译著的人，可能从中发现这种自信心的某些因素。如胡适，像许多同时代人一样，他在辛亥革命前上学时读到了《天演论》，这使他终生都是一个风趣快乐的进化论者。但是，这与其说是因为严复在译著标



题上，在他解释赫胥黎文章的主旨时忽略了伦理，还不如说他本人干脆就蔑视伦理。早在80年代初期，第一次读到《社会学原理》时，他就是一个坚定的斯宾塞信徒。他在解释赫胥黎著作时，有力地捍卫了斯宾塞的观念：自然对人的道德目的或道德干预毫无兴趣，人类只是宇宙过程中的一个子民，这个过程善恶相当，但残酷无情。继赫胥黎之后，严复从蒲柏的《原人篇》中摘译了一节诗：

All nature is but art , unknown to thee;
All chance , direction , which thou canst not see;
All discord, harmony not understood;
All partial evil, universal good…

One truth is clesr, Whatever is , is right.

元宰有秘机，斯人特未悟；
世事岂偶然，彼苍审措注；
乍疑乐律乖，庸知各得所；
虽有偏沴灾，终则其利溥；

寄语傲慢徒，慎勿轻毁诅；
一理今分明，造化原无过。

但是，严复没有像赫胥黎那样，即使他的不可知论，也有“为上帝待人之道辩护”(vindicate the ways of God to man)的内在冲动。蒲柏的清晰真理从严复的翻译中显现出来：“一理今分明，造化原无过。”[14]

把这一点告诉不幸处于20世纪初的中国人，目的是什么？严复不是不了解斯宾塞思想中的决定论含义，但他既未怀疑，也未特别信仰这一点。我们可以说，《天演



论》是想作为一枚银针，刺透儒家以道德编史的不安精神的实质。而且严复还想表明，中国人必须努力理解整个世界和中国在世界上的地位。中国不仅仅是一个超出人类理解力的历史的被动受害者。但是，必须把历史理解为物质文化斗争的记录，而不是道德完善的记录。中国表现了其人民和文化的性格。道德是明确而坚定不变的，但性格必须改变。斗争、竞争，或许还能生存，屈服于缺乏自信的恩赐态度的古代观念，则不可避免地要灭亡。在严复看来，富强不再仅仅是国家的盔甲。而是其本质。

《天演论》，正如史华慈指出的，“自耶稣会以来，第一次试图严肃地向文人学士介绍当代西方思想。并证明这种思想的高度严肃性”，“这必然会引起一场轰动”[15]。事实也是如此。严复以充分认识文化差别为己任，这种差别正是翻译所要克服的，但他本人对他要讨论的思想的深度毫不畏惧。正像他的所有译著一样，严复在此书中，有意要给文人学士讲话，因而使用了一种见解深奥、精微巧妙、对仗工稳的古典作品风格，有些读者确也将其比作古典作品。无论如何，他在青年一代中享有盛名。他翻译的专门术语如“天演”(evolution)、“竞存”(the struggle for survival)和“天择”(natural selection)，简洁贴切，意义准确。那些年不止一个学生从严复那里借用笔名或化名。在英语中，这种效果只能是荒唐滑稽的：例如，杨竞存变成了“为生存而斗争的杨”(Struggle for-survival Yang)，而王天择则必然称为“自然选择王”(Natural-selection Wang)。然而在那时，这种名字既显得时髦，又恰如其分地表示一种坚定不屈。

《天演论》第一版是木雕版印刷，出版于1898年。



1905年上海商务印书馆出了一个更大的版本。1905年也是一个里程碑：日本战胜了俄国；科举制度废除；长江流域一次流产的起义；东京和上海的激进知识分子圈里，正传播着圣彼得堡革命剧变的消息。这也是严复译著迅速传播的时期。正如胡适回忆的，进化论思想“像野火一样，延烧着许多少年人的心和血……很少能了解赫胥黎在科学史和思想史上的贡献。他们能了解的只是那‘优胜劣汰’的公式在国际政治上的意义。‘天演’、‘无竞’、‘淘汰’、‘天择’等等术语都渐渐成了报纸文章的熟语，渐渐成了一班爱国志士的‘口头禅’”[16]。或许，严复很快会发现自己在对改变信仰者布道。

从胡适和其他熟悉那时上海的人的回忆中，可以得到这样一个印象：20世纪第一个十年，上海已变成激进主义者的温床，弥漫着“青年爱国者”的狂热和煽动造反的激昂气氛。这种印象虽然难以用具体细节证实，但却更为准确。当时出现了许多杰出人物，发生了一些戏剧性事件，围绕着这些人物和事件，构成了一种西方人士昵称为清王朝没落年代的“少年中国”的政治和知识倾向。

如我们已看到的，帝国敕令批准创设的现代教育体制，由于缺乏教材、教师和资金而成效甚微。而推行这种路线所取得的成就，大致是各省官员、私人办学者或在某些情况下是学生（或未来学生）本身具有的首创精神的结果。创建于1895年和1896年的天津北洋学堂和上海南洋学堂，是由盛宣怀主办的，这两个学校是19世纪末由官方支持才能办成的著名例证。盛宣怀（1844～1916年）是中国19世纪90年代“官督商办”企业的首脑，得到李鸿章和张之洞的庇护。天津和上海的学堂是



作为技术学院创设的，打算为盛宣怀的各种企业培养人才，这些企业如华生纺织公司（正式名称上海棉布厂）、帝国铁路局、汉阳兵工厂以及其他企业，也是由许多早年留学日本的学生协助创办的，而且，南洋学堂还成了一些老资格激进派的临时寓所，其中有些人我们将简略提及。

私人创办的“新学堂”，或作为货币冒险投资，或出于创办社会慈善事业的精神，20 世纪最初十年间在上海和其他城市，以惊人速度激增。许多学堂是短命的。所有学堂都很小，充其量只能满足设法谋生之学生的要求。学堂之所以“新”，在于能开设西方历史、自然科学、数学和一种外国语的初级课程，此外还设更传统的中国文学和历史课程。经常有来自地方传教团的一两个外国人受聘执教，至少在学堂兼课。值得注意的是，多数情况下，在这种没有计划、没有系统的学堂中接受“西学”的人，后来大都去欧洲和美国的著名大学镀金。在革命前这些年间，一些才华横溢的年轻人，面对东西方惊人的差异，他们被动地形成了自己的思想，确定了自己的方向。

如果不是彻底的革命密谋，毫无疑问，政治活动是大多数青年男女学生的最根本的课外活动，实际上有少数青年女子在接受新教育的同时也投身于政治激流。一般而言，无法在学校教育和政治教育之间划清界限，这些年更著名的两种教育实验的历史将证明这一点。其中之一是中国公学，该学校 1906 年由从日本东京回到上海的留学生创办，他们回国是为了抗议日本政府 1905 年底为控制中国留学生活动而强加给他们的严厉的管理法规。这些人一回国，他们的生活方式就表明比老于世故



的上海居民更能轻松自在地接受新潮：穿西装，或穿和服，趿着咔嗒咔嗒的木屐，招摇过市，引人注目。同样令人吃惊的是他们所建学校的组成方式。他们称其为中国公学是为了强调该学校不同于其他学堂，后者仅限于招收为数不多的狭隘的门生。来自13个省的学生组成第一班，教学用语言是"普通话"或"官话"，而不是一般所用的上海方言。中国公学根据学校民主的方式组成，它的管理机构由学生选举并对学生负责，学生也参加制定课程大纲甚至教课。学校几乎从一开始就遇到政治和经济上的困难，这毫不足奇。1906年4月，学生组织的秘书、年轻的湖南人姚宏业，因绝望而投入黄浦江自杀。他留下的自白书是那种高度兴奋的时代激情最有说服力的证据：

> 我为中国公学的事业而死……我祈求我死后同学们不必想念，只关心他们自己和中国公学。我祈求四万万同胞将来能同情像我这样的人，蒙昧不教，无才无勇，在我面临死亡之际，望在上者运用其权，富足者出其资财，智慧者赐其知见，仰仗他们的共同努力，我中国公学必能维持继续。[17]

最冷酷无情的反对派也不能抵御如此之高的道德目标和自我牺牲榜样：必须的支持即将到来，虽然要以学生的激进原则为某种代价。中国公学存在了下来，它后来迁到了上海郊区的吴淞，在第二次中日战争爆发前，中国公学是这个国家由中国人办的最古老的私立高等教育机构。

作为创办中国公学的模式，创办于1902年的爱国学社，其历史更为短暂而且颇多惊险，它存在了不到一年。



然而在这样短的时间内，爱国学社却在推动革命运动中起到了特别重要的作用。爱国学社聚集培植了几位著名人物，他们的影响，在学社牺牲于政治压力之后很长时期内，仍然存在。而且它与革命之前十年中的重大激进事件，即1903年的所谓“《苏报》案”密切相连。

爱国学社是创办于1902年的中国教育会的产儿，后者计划促进出版现代课本及进步事业。该组织的幕后策动者是蔡元培（1868～1940年），蔡是个文人学士，1868年生于浙江绍兴府，一个一度富裕的商人之家。蔡早年以一个古典学者而知名。1890年22岁时他考中进士，四年后被任命为翰林院编修，这个职务是儒生渴望达到的巅峰。后来发生的中日战争，对蔡和其他许多人来说，标志着一个主要的知识和政治转折点。他成为一个“西学”鼓吹者，1898年维新失败后（他未过多介入），他从北京回到家乡绍兴任中西学堂的监督，1901年到上海南洋公学任教，他在此遇到了吴稚晖。

和蔡一样，吴稚晖（1864～1953年）是一个成绩斐然的古典学者，出身于江苏一个衰败的绅士家庭。他1891年中举，但进士考试落榜。90年代后期他在天津北洋西学堂教中文，并成了康梁维新派圈子里的人物。但1898年夏天，他转到了上海的南洋公学。那年发生的事变，和两年后的义和拳之乱，促使他公开站在了反权威的立场上。他的座右铭是，站在人民一边否定君主，站在学生一边反对老师，站在青年一边反对老年。这种态度在世纪交替之际的上海算不上激进。1901年春，吴到日本继续他的研究。这段经历更明确了他的立场。1902年，应中国驻东京公使的要求，日本驱逐了他。吴想在去神户旅行时自杀以示抗议。当时蔡元培正在日本度假，

在蔡的护送下，他回到上海。其后不久，中国教育会成立。该会的宗旨，并非像其名称表示的那样无关痛痒。

蔡和吴回到上海时，南洋公学的总理是张元济(1866～1959 年)，四年前，他和康有为同是光绪帝的侍读。张也是一个著名的儒生，1892 年进士（因而也是蔡的“同年”），而且思想进步，鼓励学生阅读严复的译著和从日本偷运进上海的进步文学。这种指导无疑不会得到南洋教员的赏识，也不会为学校的官方校董所赞同。这年秋天，张被免职，任命了一个保守的总理，学生骚乱进而发展成熟为主动的造反起义*。

从一开始，爱国学社就是一个政治和教育同样重要的团体。正如兰金（Mary Rankin）在她研究上海激进派的著作中所描述的：“学生们想掌管他们自己的事务，讨论当前政策和‘进步理论’，显示他们的爱国主义，举行会议，并在两者之间作一些研究。”[18]军事技术是必修课

---

* 张元济接着从事一项著名而有影响的事业，创办了商务印书馆，这是中国最早并且后来也是最大的出版社。他的第一项工作是任该馆编纂和翻译部主任。该部从发行课本中获得巨额利润，其中许多课本是从日文翻译过来的。1904 年张创办了《东方杂志》，并任第一任主编。该杂志是由商务发行的月刊，刊载一般新闻和评论以及纪实文章；由于其政治态度温和稳健，《东方杂志》很快成为读者最多、因其自由言谈而最受信任的杂志之一；而且也是最持久的：它经历了军阀时代的动荡起伏，南京时代的意识形态压力，中日战争和 20 世纪 40 年代后期国内战争的艰难困苦，最后在 1949 年停刊。张元济 1920 年被任命为商务印书馆总经理，十年后成为董事局主席。在这些职位上，20 和 30 年代他领导编辑出版了现代学术史上几部里程碑式的丛书：《四部丛刊》、百衲本二十四史和四库全书珍本选编。终其一生，他在政治上一直求进步，从一个民族主义政权最后年代的坚定批判者，到 50 年代两次入选全国人民代表大会，这是他从同治中兴顶点开始其一生的一个光辉结局。



的一部分。学生们常常在名为“张园”的庄园附近聚会，讨论当前政治问题；不久，他们由于这种讨论而受到学校的信任。据说，蔡元培把制作炸弹的技术作为他教授的化学课程的一部分，这是一个值得纪念的革命游戏，至少也是一个有价值的革命传奇。显然，时代氛围正在变化。

上海的几个出版社和书店给爱国学社捐赠课本，有些进步人士提供资金，但和类似冒险一样，这个新学校在经济上极为窘迫。因此，到1903年，学生和教员计划给领导激进思潮的《苏报》撰写稿件，换取每月的津贴。那年5月，学生章士钊成为《苏报》的编辑，几星期之内，“《苏报》事件”突然袭击了上海知识界。对爱国学社来说，这个事件标志着它快速解体的开始。因为就整个革命运动而言，它只是标志着过时的、热情而又迷茫的激进主义与牢固结合起来的反封建革命思想之间出现明显距离的诸多事件之一。

苏报事件把两个与爱国学社有关的著名人物直接卷了进去。章炳麟（1868～1936年）是一个极其渊博、见解独特的古典学者，他已经以直言不讳的反清态度而出名。1903年3月，他到爱国学社教书，随后一个名叫邹容（1885～1905年）的四川青年进了这个学校。邹容上年冬天还是东京同文书院的学生，他的活动受到清政府学监的注意。他比派去驱逐他的官员先一步离开日本，带着他在日本期间写的一个反清的小册子回到上海。章炳麟为这个小册子写了一个颇为赞赏的序。邹容的《革命军》5月出版，引起极大震动。

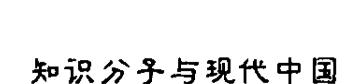
> 扫除数千年种种之专制政体，脱去数千年种种之奴隶性质，诛绝五百万有奇披毛戴角之满洲种，洗



> 尽二百六十年惨烈虐酷之大耻辱，使中国大陆成干净土……伟大绝伦之一目的，曰“革命”。巍巍哉！革命也！皇皇哉！革命也！……
>
> 不平哉！不平哉！中国最不平、伤心惨目之事，莫过于戴狼子野心，游牧贱族，贼满洲人而为君，而我方求富求贵，摇尾乞怜，三跪九叩首，酣嬉浓浸于其下，不知自耻，不知自悟。哀哉！我同胞无主性！哀哉！我同胞无国性！哀哉！我同胞无种性！无自立之性！[19]

6 月，《苏报》刊载了章为《革命军》写的序，同时发表了几篇充满激情的评论和许多其他煽动性的反清文章。还发表了章致康有为的公开信《驳康有为论革命书》，嬉笑怒骂，痛斥立宪派的顽固企望：清王朝将要或能够作为真正改革的代表而存在。章炳麟嘲弄康有为仍在尊崇的光绪皇帝：“载湉小丑，未辨菽麦，铤而走险。”[20]侮辱皇帝已经无礼之极，直呼其名，尤其是不能容忍的犯上作乱行为，章因此被捕。

总之，这对当局来说是太过分了。由于上海道台和被激怒的巡抚的压力，租界工部局同时查封关闭了《苏报》和爱国学社。蔡元培和吴稚晖因及时离开上海而免遭逮捕。吴匆匆亡命欧洲，直到革命后的 1912 年蔡回国。蔡元培很快又在上海露面。1904 年他被任命为光复会的会长，这个革命组织主要由来自他家乡浙江的青年激进分子组成。光复会合并入孙中山以东京为基地的同盟会后，蔡成了上海分会的负责人。但他与这些组织的交往似乎更多是名义上的而非实质性的，后来蔡也去欧洲漫游。在中年时代成为莱比锡的一个哲学和心理学学生。我



们在以后还将更多提到他。

邹容和章炳麟当然是苏报事件的首犯。他们一度得到保证，不会引渡给中国司法当局，但在上海混合法庭审理后，他们被交给租界警方。在多次审讯后，被判犯有煽动叛乱罪。中国法官坚持要判终生监禁，但中外舆论大都同情他们，最后结果较为温和，邹判两年，章判三年，包括已关押的一年在内。不幸的是，邹容的体质不比他的雄辩更坚强。他病死狱中，成为一个在20岁就为事业而献身的烈士。但他表达了自己的思想，获得了极高声誉。尽管政府尽了最大努力，《革命军》还是继续广为流传，在香港、横滨、新加坡和内地多次重印，学生们深夜在宿舍烛光下辛勤传抄，有机会就通过外国邮政偷运回国。邹容在革命史上具有不可动摇的地位。

章炳麟在狱中致力于学术研究和诗学。1906年他获释后，由同盟会派出的代表护送到东京，成为新政党的一个杰出人物。我们得随他回到前边论及的问题：更详细地考察不断发展的流亡社团的政治和知识生活，何以如此充满活力。

* * *

正如章炳麟评论的，邹容的《革命军》是屠沽负贩之徒都能理解的东西。它是既无逻辑又少文采的论辩。它的感染力不在于自命不凡的创见，而在于表述的直率：呼唤革命的自由精神，猛烈攻击满清并控诉其暴政，复述达尔文主义思想，热情赞美汉族的伟大历史，断定自由平等是自然的人类状态，把国民教育置于首位以准备使人民承担适当的政治责任。所有这些都是当时在日本的激进流亡者团体论辩文献中的熟悉主题，当邹容1902年至1903年冬天在日本时，这些主题不仅为自封的革命者



所鼓吹，而且也成为倡导君主立宪的改良派的训词。

君主立宪是一个注定要失败的目标。但它的主要发言人梁启超，这位无可争议的知识领袖、各种思想观念的著名介绍者，在革命前的十年间所产生的影响，远远超过提倡一个特殊的政治纲领。不知疲倦的充沛精力和贪得无厌的勤学好问，使他成为把明治后期日本知识分子的思想传达给中国读者的第一个最伟大的人。1898年他潜出天津，登上日本兵舰逃往国外时，就开始埋头学习日语，这是他掌握的惟一外语，尽管他终生都想掌握英语或法语，但他能熟练运用的只有日语。从他的毛笔下流出的文章无穷无尽，风格独特，极富感染力量。正如他自己评论的，他注意一个主题的同时就开始解决它。我们发现他写过关于意大利统一、波兰分裂原因，安南和朝鲜的殖民征服以及古代斯巴达历史的文章。他写传记介绍了一大批西方哲学家、政治理论家和爱国者，其中包括笛卡儿、斯宾诺莎、霍布士和卢梭，克伦威尔、加富尔、马志尼和科苏特。他长篇大论地议论他的同胞必须学习的思想品质特征，如果他们想在新时代生存的话。从新世纪初年清醒回顾那充满青春激情的岁月，梁责备自己知识分子式的自我放纵、肤浅和前后矛盾。梁注意到，康有为有许多坚定明确的思想，而他本人则很少。在20世纪初诸多支持激进事业的作家中，梁以他坦率正直的个性和富有激情的思想，成为其中最受欢迎、最有吸引力的一位。他以惊人的洞察力判断自己的作用：他说，他是一个献身于推翻现存制度的叛逆，只能被创造新时代的力量所推翻，他是“新知识界的陈涉”[21]。

梁启超的家庭背景和童年生活，对他后来扮演角色的性质影响不大。1873年2月他生于广东新会，离康有



为的家乡南海不远，靠近孙中山出生的香山。梁的家庭颇有教养，原先世代务农，到他的祖辈出了一个学者。梁的父亲也是个秀才，在乡村教书为生。像几乎所有靠自己博取功名的中国人一样，梁启超被认为是个神童。他11岁成为秀才，5年后中举。19世纪90年代前期他几次考进士，均名落孙山，而那时他的思想已经发生变化。1890年春，他初游北京南返上海途中，看到了徐继畬的著作——距其问世大约已过了40年——和上海江南制造总局译书局出版的几种译著，"始知有五大洲各国"，由于这些著作是禁书，所以他"心好之，以无力不能购也"[22]。仅仅几年前，康有为以同样笨拙的方式，发现了世界。1890年夏，梁在广州被介绍给康。后来他在评价他的老师的怪癖和缺点时相当客观公允，但第一次见康，使17岁的梁大为吃惊，他回忆当时情形说，他觉得惶惑，如浸在冷水中一般。他放弃了此前全力钻研的汉学，投拜在康的门下。

这意味着他要改奉今文学派。梁接受了康把儒学解释为变法理论基础的根本原则，但他没有老师的强烈宗教激情。梁对90年代维新运动的真正贡献，在政治组织和宣传领域，而不是哲学的和经学的争论。1895年他参与起草了由康有为代表发起的公车上书，反对马关条约的条款。他是组织强学会的积极分子。1896年至1897年他主编上海《时务报》，该报是维新派的主要宣传喉舌。1897年冬天至1898年初他在长沙时务学堂任教，受到湖南进步总督陈宝箴的庇护。这些活动自然使他接触结识了当时最富革新精神的人物：1898年为维新运动献身的谭嗣同；主持《时务报》的张之洞门生汪康年；外交官黄遵宪（1848～1905年），他曾出使东京、旧金山、伦



敦和新加坡，他还是当时著名的日本问题专家；漫游各地，忙于传播福音的李提摩太；严复，他让梁启超读了《天演论》的手稿。1898年夏清政府征召梁启超时，他已经广泛结识了维新派圈子里的人物。他受命负责官方译书局，对他来说这是一个恰当的职务。

1898年秋，梁启超亡命日本时只有25岁，而返回中国时已40岁了。在这十多年中，他为了重新寻求对保皇党的支持，几次漫游各国，包括1903年的北美之行，这些旅行成了他政治和学术生涯的转折点。除此之外，这15年间的绝大部分时光，他都在日本度过——研究、教书、组织活动、参加辩论和无休止的写作。在到日本后的几星期内，梁就办起了他的第一份政治报纸《清议报》，其经费主要由横滨的华侨商人提供，梁既是编辑又是主要撰稿人。梁表示，该报不提倡狭隘的有党派偏见的观点，其宗旨如他所说，是要传播"真理"尤其是外国思想；揭露腐败堕落的宫廷政治；使读者对无可逃避的国际法则产生深刻印象：竞争是生存的代价，惟有适者才有望存在。此后，梁又写道："《清议报》之特色有数端：一曰倡民权。始终抱定此义，为独一无二之宗旨，虽说种种方法，开种种门径，百变而不离其宗。海可枯，石可烂，此义不普及于我国，吾党弗措也。"[23]

清廷意识到了这一挑战，并试图对付它。张之洞在《清议报》刚面市后就要求查禁。一年后的1900年，义和拳蔓延于北方各省，皇帝（当然是太后的懿旨）下诏严厉谴责他先前的良师益友，并悬赏十万两白银，缉拿康梁。维新派的文章被焚毁取缔，收阅这种颠覆性文章者要受到迅速严厉的惩罚[24]。

禁令没什么作用。梁行动自由，《清议报》继续出版，



在日本和中国广泛流传，直到1901年12月因横滨的印刷厂失火而停刊。不过两月，梁又着手一项更令人注目的冒险事业。1902年初，《新民丛报》第一期在横滨出版。它存在达5年之久，在与革命党逐渐升温的论战中，成为维新派言论的主要阵地。

从1898年抵日本到1903年由美国返回，梁在他流亡的这最初几年中，以其"激进"的思想，成为日暮途穷的满清王朝和君主制的直言不讳的敌对分子，他的观点常常更接近帝制敌人的观点，而与自称为皇帝忠臣的康有为的观点相左。康最初在日本为时甚短。改良派声称有许多有影响的日本保护人，但1899年春日本政府迫于清廷的要求，劝康离开日本，同时暗中给他提供旅费，并向他保证不会做妨碍改革事业前进的事。

留在日本的梁启超，当然是这种自由的主要受益者。随后几个月，由于梁加强攻击儒家帝国专制政府的滥用权力，师生关系急转直下几至破裂。由于康在远方，虽然有许多日本人的鼓励，想通过协商使反清力量联合成一个统一运动，但最终毫无结果：政治分歧、个人猜忌和难以弥合的文化差距，使主要倡导者发生了分裂。康有为认为孙中山不学无术，而孙则认为康是个"腐朽的无用书生"[25]。从一开始，康就要梁接受他作为老师的权威观点的影响，而梁虽然对老师的哲学信念很快丧失信心，但还是负起了他作为追随者的责任。

梁著述宏富，论题广泛，只有考察其全部思想领域才不致作出偏颇判断。但某些经常性主题，还是表明了他当时关心问题的实质：自由与其对立面，几千年屈从于专制独裁而养成的奴性；个人主义与起抵消作用的社会要求或"众"；进步、斗争与传统准则、态度必然存在



的可怕危险。围绕这一切的是梁的民族主义学说和创造“新民”的学说，所谓新民，是指政治上敏锐而认真负责的国民，他们才能使这个民族充满活力永不衰败。梁认为，不管对其未来怀有怎样的偏见，“中国”的存在是历史事实；而作为一个政治实体的“中国政府”，其制度无论如何是一个历史错误。那么，中国为什么不能作为一个民族国家而存在？中华民族怎样才能再造新生，同时无须毁坏许多东西——历史记忆、文化特性、政治统一的传统意识——这些东西是中国作为一个民族国家的明证。梁无法清楚而坚定地回答这些重大而令人头痛的问题。但他以超出同时代任何其他作家的更大魄力，提出了这些问题；而在他探索答案时，他的确形成了解释的范畴，创造了词汇，他的同胞至少有一代人都要用这些范畴和词汇来思考、讨论中国的前途。

在1903年去新大陆游历之前，梁大致专注于这一问题：中国何以未能形成在生存竞争中获胜所必须的民族特性和民族意志？他认为，答案应当在人民的性格中去寻找，而这种性格是有史以来统治他们的独裁专制制度造成的。“人群之初级也，有部民而无国民。由部民而进为国民，此文野所由分也。部民与国民之异安在？曰群族而居，自成风俗者，谓之部民；有国家思想，能自布政治者，谓之国民。天下未有无国民而可以成国者也。”[26]因为“专制久而民性漓也。天生人而赋之以权利，且赋之以扩充权利之智识，保护此权利之能力，故听民之自由焉，则群治必蒸蒸日上……不然者，役之如奴隶，防之如盗贼，则彼亦以奴隶盗贼自居，有可以自逸、可以自利者，虽牺牲其家其廛之公益以为之，所不辞也……故夫中国群治不进，由人民不顾公益使然也；其自居于



奴隶盗贼，由霸者私天下为一姓之产而奴隶盗贼吾民使然也”[27]。

梁写上边所引这一系列总题为“新民说”的文章时，没有因为他对中国人民的民族政治本能，或对他的政治理想与中国现实之关联的怀疑，而产生困惑。“‘不自由毋宁死！’斯语也，实十八九两世纪中，欧美诸国民所以立国之本原也。自由主义适用于今日之中国乎？曰：自由者，天下之公理，人生之要具，无往而不适用者也。”[28]那怎么办？首先，必须教育人民理解现存制度的吃人本性。“为国民者，当视专制政体为大众之公敌。”[29]更重要的是，还必须教育人民承担其个人或更大政治团体成员应负的责任。亚里士多德是正确的：人是政治动物。但达尔文和斯宾塞也是正确的：天赋才能不用也会蜕化。

因此，中国人必须学习锻炼他们个人的政治才能，因为“国民者，一私人之所结集也；国权者，一私人之权利所团成也。故欲求国民之思想之感觉之行为，舍其分子之各私人之思想感觉行为而终不可得见。其民强者谓之强国，其民贫者谓之贫国。其民有权者谓之有权国，其民无耻者谓之无耻国”[30]。中国需要的是一种新的自尊和公德意识，一种新的冒险精神。“天下无中立之事，不猛进斯倒退矣；人生与忧患俱来，苟畏难斯落险矣。吾见夫今日天下万国中，其退步之速，与险象之剧者，莫吾中国若也，吾为此惧。欧洲民族所以优强于中国者，原因非一，而其富于进取冒险之精神，殆其尤要者也。”这种特殊的告诫以引用一段英文诗结束：

Never look behind , boys,

When you're on the way;



Time enough for that, boys,
On some future day.
Though the way be long, boys,
Face it with a will;
Never stop to look behind
When climbing up a hill…
Success is at the top, boys,
Waiting there until
Patient, plodding, plucky boys
Have mounted up the hill.[31]

孩子前行时，
切莫向后看；
来日长且久，
回顾有时间。
前路虽漫长，
面对要勇敢；
登山半途中，
不要向下看……
成功在顶峰，
攀登苦又难；
勇者有毅力，
终将上此山。

然而，梁从一开始就关心创造作为一个整体的政治团体成员的意识，这表明他关心重塑个性是有道理的。个人主义本身不是最终目的甚或一种社会美德，它是达到更大目标——民族主义目标——的手段。所以梁1900年

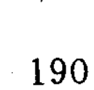
写道：

故人而无利己之思想者，则必放弃其权利，驰掷其责任，而终至于无以自立。……西语曰："天助自助者。"故生人之大患，莫胜于不自助而望人之助我，不自利而欲人之利我。……凡人不能以一身而独立于世界也，于是乎有群。其处于一群之中而与俦侣共营生存也，势不能独享利益，而不顾俦侣之有害与否……故善能利己者，必先利其群，而后己之利亦从而进焉。[32]

从孟子时代开始，就提防"自私"的恶果，在这种社会道德背景下，梁启超这种维多利亚时代的陈旧社会哲学，给中国读者提供了惊人的信息。

梁启超早年相信，中国人有自己主动进步的能力，但这种能力随着时代变迁和不断受挫而削弱。他提出这样的观点：民族性取决于个性，而在论及这一点时，他一直猛烈批判中国的独裁专制扼杀民众的才能。但是，如何拯救中国而又不求助于十之八九会毁了中国的方法，这一问题逐渐成了他思考的重心；他越来越不能相信，对中国存在至关重要的公民责任感，能证实它自身仅仅是专制统治毁灭的结果。梁逐渐感到，对中国问题这种简单而极端的"解决"只能招致灾难：政治分裂、"民主"旗帜下的新专制，以及帝国主义对残破无援的中国最后的、决定性的进攻。

梁代表保皇会的美洲之行，坚定了他对解决中国危机的革命道路的清醒认识。1903年2月，他离开日本，乘船去温哥华。他在加拿大两个月，美国五个月，计划要接触尽可能多的中国移民，这些移民的人数当时已达10



万人，大多是居住在纽约、旧金山唐人街的洗衣工、饭馆老板和美国家庭的仆役；有些人则散居于遥远的铁路沿线和矿山城镇，在恣意挥霍财富的荒凉的西部内陆地区，也有当清洁工的华人。因此梁从西海岸到东海岸又返回，再从温哥华到渥太华、波士顿、纽约；南行直达新奥尔良，又北上到中西部，再次横穿落基山脉。他是一个出色的旅行家，目光敏锐，步履矫健，对各地风土人情都有敏捷的反应，对美国人生活的繁忙喧嚣好奇，而足以自恃不致绥怯（虽然常常被吓坏）。他的旅行日记塞满了下述情况数据：移民统计资料、每年总收入、海军费用、纽约市公共和私人福利支出。但也有许多机敏的观察和熟练绘制的土地、城市图景。纽约贫民区空气污浊，衣衫褴褛的穷人在炎热夏天的街上无精打采地闲逛，这使他感到震惊，人生的悲惨莫此为甚，因为“有轨电车不能到达这些街区，连四轮马车也很少”。另一方面，这个国家首都春天迷人的芬芳和规划的对称之美，令他陶醉，而蒙大拿的山峰，更使他激动得放声高歌。他觉得有趣的是，美国人慷慨出资为尤利西斯·S. 格兰特修墓，却任由前总统在贫困中死去。使他惊讶的是，美国人在纽约城中心保留了一片荒地：“租金可能来自中央公园的收入，倘用于商业发展，可能是中国政府岁入的三四倍！”巨大的公共图书馆中丰富的藏书和众多安静的读者，给他印象极深。这的确是一片神话般富裕、多姿多彩而又神奇的土地。

梁即使不是作为达官显贵，也是作为著名人物而受到欢迎。报纸报道了他的消息：“大共和之梦激动了整个唐人街，梁启超唤醒了温顺的蒙古人沉睡的爱国主义……东方的马克·安东尼告诉中国人他们为何只作奴隶



……”，“中国大人物来……对本地中国人演讲”。从波士顿到瓦拉瓦拉，都能读到这样的新闻标题[33]。J. P. 摩根会见了他，梁由于敬畏而说不出话来。约翰·黑依国务卿听他讲了两小时中国近期政治发展的情况，梁很满意。罗斯福总统在白宫接待了他，并提出建议：如果他想在中国人中提倡公德，最好从唐人街的中国人开始，梁默然无语。事实上，他已经正在得到同样清醒的结论。在这种陌生的环境中所见同胞的习惯，使他沮丧。他也遇到了几个正在哈佛、哥伦比亚、伯克莱和其他学校学习的杰出青年。但总的说来，他与“当地华人”的接触令他苦恼。他对限制自己同胞，尤其是那些与各种华人社会完全隔绝的人的生活机遇的种族歧视看得很清楚。但另一方面，梁承认，波士顿、纽约或旧金山这种生活环境，比国内更适宜于培养中国人的公民责任心。以现代中国人的标准看，这些地方是繁荣优裕的社会。其居民接受教育，至少能读能写，有报纸——当时旧金山出版6种中文报纸——和政治组织及个人表现所需的大量机遇。唐人街的华人仍保持着地方观念，分裂成政治帮派并受其盘剥，这些帮派与其说有共和精神不如说是小宗派团体，他们忠于传统而不是追求进步，孜孜以求的是自私目标，而对更大的社会公益漠不关心。亲眼所见使梁不再相信中国人是“天生的”公民，只不过被专制压迫所抑制。梁于10月返回日本，在所搭乘的舒适的中国皇后号上，梁写下了这个悲观的见闻概要：

夫自由云，立宪云，共和云，是多数政体之总称也。而中国之多数最大多数，如是如是，故吾今若采多数政体，是无以异于自杀其国也。自由云，立



> 宪云，共和云，如冬之葛，如夏之裘，美非不美，其如于我不适何！吾今其无眩空华，吾今其勿圆好梦。一言以蔽之，则今日中国国民，只可以受专制，不可以享自由。……雷厉风行，以铁以火陶冶锻炼吾国民二十年三十年乃至五十年，夫然后与之读卢梭之书，夫然后与之谈华盛顿之事。[34]

梁怀着这种心情回到横滨，他意识到，早年所珍惜的理想必须抛弃。他写道："且不惮以今日之我与昔日之我挑战者也。"他对"昔日之我"的告别不过是痛彻心底的一声呐喊：

> 呜呼痛哉！吾十年来所醉所梦所歌舞所尸祝之共和，竟绝我耶，我与君别。……共和共和，吾爱汝也，然不如其爱祖国。吾爱汝也，然不如其爱自由。吾祖国吾自由其终不能由他途以回复也，则天也。吾祖国吾自由而断送于汝之手也，则人也。呜呼，共和共和，吾不忍再污玷汝之美名，使后之论政体者，复添一左证焉。以诅咒汝。吾与汝长别矣。答曰，不然。吾之思想退步，不可思议。吾亦不自知其何以锐退如此其疾也。吾自美国来，而梦俄罗斯者也。[35]

这些情绪在《政治学大家伯伦知理之学说》一文中表述了出来，该文在梁回到日本几个月后，发表在《新民丛报》上。伯伦知理（Bluntchli，1808～1881年）实际上是慕尼黑和海德堡一个不太著名的法学教授，他阐发的"有机"国家（Qrganic）和君主权威理论深受19世纪70和80年代正提倡相似思想的日本人的尊重。加藤弘之（梁借用了他对达尔文主义理论的许多理解）在70年



代初翻译了伯伦知理的《现代国际法》中的一部分，加藤对梁的影响无疑正在于此。梁当然赞同加藤的观点：把国家的前途交给未受教育、没有责任感的群众是发疯，这些人很容易抛弃公民责任，很容易成为蛊惑人心的宣传的牺牲品。和加藤一样，梁逐渐相信，进步的变革——国家存在的先决条件——只有在一个受监护的专制君主的领导下才能取得成功。梁从未自断其君主政治的退路。1902 年，在同一文章中，他警告读者要把专制视为人民公敌，但又告诫读者要区别无责任的专制和有责任的专制。1906 年初刊载于《新民丛报》总题为《论开明专制》的一系列文章中，他又重新更为详细周密地论述了这种区别，虽然措辞略有不同。

梁直陈己见：对中国而言，问题不是选择，而是必然。专制在特定时代和条件下是最适宜的统治方式：新国家，或刚从大灾难中恢复的国家，或刚从野蛮的专制主义下获得解放的国家*，或政府软弱无力的国家，或人民未受教育、地域广阔、有多种民族的国家。以任何一种或所有这些标准来衡量，中国都需要专制统治。但是，假定专制有多种形式，那么只有君主专制是惟一的；历史上既有贵族专制又有人民专制，因此就不能根据其构成，尤其不能根据其权限水平、精神活力和根本动机来判断其功过是非。像任何形式的统治一样，专制能产生

* 梁在此所谓野蛮专制非指满清。他划分了两种专制，一种以路易十四的“朕即国家”为代表，另一种以弗雷德里克大帝的“君主乃有远见之国家公仆”为代表。在该文中，梁用专制一词有多种含义，在最后的分析中，他似乎认为任何政府实际都不会被参加决策过程的代表机构所左右，因此都可以视为专制政府。



罪恶；“人民”专制，梁说，可能是最糟糕的。但一个政府致力于发展国家力量，组织实施公正司法，真诚关心人民的需要和感情，就不应简单地因为它是“专制”而加以反对。梁提倡的正是这样一种统治，一种“开明”专制。他警告说，没有这种专制，中国在这个无情竞争的时代就没有希望。

所以，梁反对以立宪限制君主制的思想，而且暂时放弃了他几年前声称是自己不朽贡献的“民权”理想。他推论说，立宪必然包括议会政治的准则，但议会怎么可能使政治上太不成熟的民众的利益与他们自己的利益连接在一起，甚至承认他们？无论如何，西方实行的议会政治其实是内阁政治，而内阁政治又沦为党派政治，党派政治最终成为党派领袖的独裁。梁在这种展望中发现，党派政治对公共利益不可能作出统一的承诺和贡献，而他相信，这正是拯救中国的根本所在。

梁的确“倒退”了。流亡初期令他景仰的那个革命理想主义和无政府主义自我牺牲的俄国，现在不再令他鼓舞，他曾在1905年贬斥的反动独裁统治依然存在。正如他在百日维新期间那样，他再次梦想的是俄国的彼得大帝。他的目的不是要证明现状的合理或讨好巴结满清政府。光绪也不是梁设想中的“开明”专制君主：1898年的教训刻骨铭心。他的主张很容易受到批评者的攻击，他提出的有利于开明专制的条件不管多么有说服力，实际上却无法找到合适的君主候选人。因此贬损他的人斥责他反动，不切实际。但这种抨击误解了梁的观点。他提倡开明专制，同时反对把人民主权论的思想作为其本身的充分的目的；而且更直率地反对把“民主”革命的思想作为医治时代疾病的良方。“中国今日，固号称专制



君主国也。于此而欲以共和立宪制，则先以革命；然革命决非能得共和而反以得专制。”[36]革命的惟一结果将是蛊惑人心的宣传和混乱无序的暴民统治，而这不能应付时代危机。相反，梁争辩说，必须赋予现存制度以新目的。“故我中国今日所最缺乏而最急需者，在有机之统一与用力之秩序，而自由平等直其次耳。何也？必先铸部民使成国民，然后国民之幸福乃可得言也。”[37]梁使用了和早期同样的语汇。但他那时一直希望，从部民到国民，从野蛮到文明这一步转变，由未受奴化教育的人民的天性来完成。现在他相信，这个根本性的转变只能在一个温和宽厚的受约束的政权领导下向前推进。

这个问题于是引起了争论。到1905年，中国的激进派从事共同事业反对共同敌人的任何希望都破灭了。1905年8月，梁从手段到目的都反对的革命运动，达成了前所未有的更大的组织联合，成立了同盟会。几个月后，创办了《民报》，作为宣传革命思想的喉舌。并不比梁差的革命者，提出他们的首要任务是建立一个汉族人的国家。但同盟会的民族主义目的在于完成一个单独的压倒一切的任务：从满清王朝的异族统治下解放汉族人民。

* * *

如我们所看到的，反清思想在中国人思想中早已存在，在世纪之交，它不是区分革命派与改良派的一个可靠尺度。19世纪90年代的激进分子，充分利用了17世纪“明遗民”的著作文集，他们特别留心这些著述的活力和技巧。在那些年的激进宣传中，黄宗羲的《明夷待访录》是常用的条目，同样，王夫之《黄书》对满清的猛烈攻击，对伟大的黄帝子孙充满激情的祈祷，也被激



进宣传所利用。记载1645年清兵扬州屠城血案的大量第一手资料广泛流传。反清起义运动，尤其是太平天国运动的原始民族主义受到颂扬。普遍的“进步”思想情绪是反独裁、反君主政体和——至少是含蓄的——反清。

1903年邹容《革命军》出版，如我们已看到的，有力显示了革命派和改良派观点的鲜明差异。邹的革命英雄先贤祠中的伟人之一，是1898年为维新变法而英勇就义的谭嗣同，这是时代的征兆。谭嗣同（1865～1898年）是出身名门的湖南人，一个固守传统的官僚的不肖之子。年轻时的谭嗣同既不保守也不因循守旧。19世纪90年代，在他父亲任湖北巡抚时，谭应进步的湖南巡抚陈宝箴之邀，成为湖南维新集团的活跃分子。他是梁启超的密友和合作者，通过梁，他受到康有为思想的影响。谭最负盛名的著作是《仁学》，此书是一部杂糅了儒学、佛教、基督教观念的幻想综合体，由几个已被康有为阐述过的论题组成：对专制的传统社会关系的抨击，对非凡的技术进步的赞美，对乌托邦未来、“大同”世界的憧憬。但《仁学》也对专制主义的帝国制度和奴役中国人民的非正义野蛮统治严加痛斥：

> 天下为君主囊橐中之私产，不始今日，固数千年来矣。然而有知辽金元之罪浮于前此之君主乎？其土则秽壤也，其人则膻种也，其心则禽心也，其伦则俗也；一旦逞其凶残淫杀之威，以攫取中原之子女衣帛，砺猰貐之巨齿，效盗跖之奸人，马足蹴中原，中原墟矣，锋刃拟华人，华人靡矣，乃犹以为未厌。[38]

1898年9月，谭嗣同拒绝逃避自己面临的厄运。“各国变



法，无不从流血而成”，梁启超回忆谭当时说，“今中国未闻有变法而流血者，此国之所以不昌也。有之，请自嗣同始。”[39]谭和康有为的弟弟等人，被捕并遭杀害。梁带着《仁学》的手稿亡命日本，发表在《清议报》上。对此邹容无疑有深刻印象。

由古代文化自豪感和社会达尔文主义法则的反复灌输所培养起来的种族性意识，于是成了民族主义在中国的第一枚果实。在20世纪头十年，反清不是革命者心目中的惟一问题，而且它逐渐融入了改良派和革命派之间不断加剧的政治争论中。因此，中国主权问题的争论首先不是指与西方帝国主义相对而言的中国主权，而是指屈从于满清封建霸权的汉族的主权。参政问题的争论，重点不仅在于与开明专制相对的民主政治制度的相应权力，也在于满清自愿发起或容忍一个重要的政治过程的自由化。“富强”问题——即推行经济现代化的计划——的争论，在于它有利于中国人民，还是仅仅有利于支撑异族征服者正在遭受腐蚀的政权。卡斯特（Michael Gasster）在他研究革命前知识分子思潮的著作中推测，如果在革命前不把精力和思想资源白白耗费在为努力形成一个反清的理论基础而争论君主立宪制的问题，那么革命运动可能会为1911年后立即面临的重建的艰巨任务做好较为充分的准备。在1911年的革命之晨，作为一种政治力量或一种任何意义上的少数民族或文化共同体，满清迅速而全面的崩溃证实了下述观点：反清主义如果不是一个伪造的论题，至少也是被夸张得远远超过其真实重要性而到了相称的程度。而了解了儒家君主制的本性、思想体系和传统，就不难理解为什么政治变革的一般问题不可避免地与满清统治的特殊问题联系在一



起。

谭嗣同、邹容和许多其他作家，有时也包括梁启超，他们把满族描绘成野蛮的游牧民族，污秽恶臭，兽皮蔽体，受原始部落习俗支配，这当然是很有效果的宣传。但这与满族的政治文化地位相去甚远。满清最大的错误也许正是作了儒家君主制度的看守人和保卫者，他们当然不是野蛮人。但正如章炳麟对民族主义一种族主义理论的解说所表明的，为了反对满清而煞费苦心地推论汉满之间根本的生物学差别，并非易事。

章炳麟 1868 年生于浙江一个书香门第。早年他就对汉学产生了浓厚兴趣，相应地也对明末清初的抗议文学有了兴趣。章因而疏远了现政权，他避开了科举考试，并在二十多岁时致力于历史和哲学研究，成为杭州一所著名古典书院的学生。由于 19 世纪 90 年代中期中日战争的震撼，刺激他成为一个更积极的政治角色。并成了康有为强学会最早的成员之一。他由此结识了梁启超，并与梁一度在上海《时务报》共事。章坦荡自若的反清思想已经很著名，然而作为一个“古文”拥护者，他在儒学教义立场上与康有为的改良派有分歧。但他成了始于 1898 年 9 月的清洗的受害者。随后几年他四处奔波，在台湾短期避难，在福州教会办的学校短期讲学，并两次东渡日本，在那里他与康梁党的关系最终断绝了。早在 1903 年《苏报》事件使他身陷囹圄之前，章已经在题为《訄书》的一篇文章中阐明了他的种族斗争原则。到 1906 年凯旋式地抵达日本后，章成为《民报》的主笔，这给他提供了详述其种族理论的机会，而这也正是他对革命事业的主要贡献。

章炳麟种族主义的基础是进化观念，后者一部分取



自王夫之的著作，一部分则源于斯宾塞，章曾于19世纪90年代后期协助翻译过斯宾塞的一些文章。从王夫之那里，章接受了这样一个概念：与种类和文化差异相对应的不断进化的群体共同意识。王的"进化主义"其范畴毋宁是道德的而非心理学的。它不过提出了一个彻底背离正统儒学理论的观点，而章发现它与斯宾塞的区别于整体(differentiation-from-unity)和简单中的复杂(complexity-from-simplicity)概念并没有什么不同。章也从王夫之那里借用了这样的信念：汉族声称他们的共同始祖是——如不确切就是一种隐喻——黄帝，尧、舜、禹是传说中的祖先。斯宾塞提供了普遍进步的框架，在这个框架中确定了几个概念并展示历史证据，章以此刻意为他的反对满清征服者提供证明。

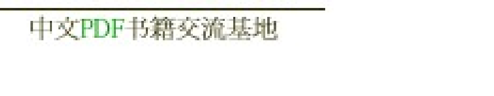
章为与众不同的汉族特性辩护是基于这一信念：文化差别潜在地反映出种族差异。他声称文化同化的思想是幻想。满清还是满清，无论他们怎样努力企图——无论他们的努力如何成功——在中国文化的外表下隐瞒这一事实。章步许多当代日本作家后尘，更进而区分"文明"和"野蛮"种族。他在文明的范畴中包括了白种人和黄种人，他们有受掠夺成性的野蛮邻族侵害的相似历史。但"黄种人"的范畴显然比"汉人"的范畴包容更广，而章是汉人的代言人。根据什么才能歧视一部分黄种人同时又不谴责汉人？章承认，文化——就是文明所达到的一定水平，它能在不同种族的环境中使一特定种族区别于其他种族——实际上在作为整体的民族的大范畴中确立了种族的特性。但章坚持认为，不能把种族特性简单归结为文化特性。为了忠于他的进化法则，章坚决主张，一种与众不同的文化通过适应才能开始存在，而



且只有通过运用才能长期保持。一种文化的存在并无意义，除非被参与它的人意识到并加以证实，文化特性由此产生。文化所勾画的社会只能被一种持续的文化意识所维持。因此，中国人不仅，甚至必然是生物学意义上的"黄帝子孙"，而且作为不断发展的文化的承担者，也是黄帝子孙。

换言之，中国人可能丧失其"中国性"，这一点章用汉族边远地区逐渐陷入"野蛮状态"的历史例证来说明。但如果这是可能的，那么对应的一面不也是可能的吗？这当然是思考满汉关系时的关键。章断言自治是文化特性的基本要求，以此回避了这个破坏性的让步。这的确是一个模棱两可的论点。只要汉文化仍然在政治上受异族奴役，那么汉族缺乏生气勃勃的种族意识因而不能充分认识其种族文化特性，就必然是这种奴役的证据。但另一方面，当满清可能"汉化"的同时，他们继续把自己作为统治者，强加给已戳穿其文化主张之虚伪性、视其为冥顽不灵之野蛮暴君的汉族。

因此，章炳麟的民族主义，其范畴是种族的，但其目的和论证则是文化的和政治的。章断言，这种民族主义是一种社会意识，即表现出国家意识的共同文化意识和确证其存在的自治意识。原来的前提——文化是由种族特征决定其自身的——因此削弱了，但并未完全放弃：在证明中国传统文化中那些被章所否定的方面时，它仍然是有用的论据。既然"中国性"（历史地或逻辑地）优先于"儒学"，那么忠诚于汉文化就不能不加批判地接受帝国制度的政治和文化传统。与他的革命同事一样，章把儒家君主制视为一种暴虐的贵族专制。但他仍然是一个文化民族主义者，他未能在最后的分析中，区分生物



学或种族意义上的独特共同体的汉族和文化遗产（即至少在广义上的儒家）继承人的汉族。章的历史意识强烈清晰而充满激情，但最深层的本能则是保守的：

> 人类所以异禽兽者，正以其有过去、未来之念耳。若谓过去之念，当令埽除，是则未来之念，亦可遏绝，人生亦知此瞬间已耳，何为怀千岁之忧，而当营营于改良社会哉？[40]

值得注意的是，这些观点是写给一个中国无政府主义小集团的（其中有章在翰林院的老同事吴稚晖），他们正在巴黎出版的《新世纪》杂志上提倡采用“新国际语”——世界语。在这个关键之处，革命家的章炳麟遇到了汉学家和语言学家的章炳麟。在章看来，汉语是汉文化的精粹所在，它是连接不逊于古希腊和印度、具有强大生命力的中国古代伟大文明的活链环。章因此对古代汉语怀有尊重之情，而且他以全力研究其神秘特性为至乐之事。即使在革命运动中写作论战文章，他的风格也笼罩着一种高级学术的气息，常常显示出近乎费解的博学。他的学生鲁迅回忆说：“我读不断，当然也看不懂，恐怕那时的青年，这样的多得很。……我爱看这《民报》，但并非为了先生的文笔古奥，索解为难，或说佛法，谈‘俱分进化’，是为了他和主张保皇的梁启超斗争……真是所向披靡，令人神旺。前去听讲也在这时候，但又并非因为他是学者，却是为了他是有学问的革命家。”[41]

章炳麟被描绘成一个“种族排外主义”思想家，他的思想“必然导致一个更为部落化的未来想象，在此想象中，中国人珍视的价值只能满足、强化一个特殊的、狭



隘的公社"[42]。作为一个种族和民族理论家，章基本上是汉族社会的发言人。但作为一个学者，他为受过古典文化教育的精英集团代言，并与之对话。他的强烈反清态度和学术声望交相辉映，使他必然成为革命领导人物。在革命前的年代，民族主义可能是孙中山的"三大主义"中最具重要政治意义的，而章当然是最敏锐、最有说服力的支持者。然而，他经常与同盟会其他同志冲突。前面提到的地方观念与普遍"进步"思想倾向发生尖锐矛盾，后者认为民族主义是中国进入历史征途的手段。更重要的是，章对所有形式的政治权威怀有强烈的敌意。他不相信作为一个补救力量的政府的作用，而持有道家在批判儒家道德一政治行动主义时那种极具腐蚀性的怀疑态度。因此，他反对的不仅是儒家经世治国的核心前提，而且也是启发激励革命者和改良派的政治唯心主义。在写于1908年的《四惑论》中，章以下述语言陈述他的观点：

> 昔人以为神圣不可干者，曰名分。今人以为神圣不可干者，一曰公理，二曰进化，三曰惟物，四曰自然。……
>
> 人……非为世界而生，非为社会而生，非为国家而生，非互为他人而生。故人之对于世界、社会、国家，与其对于他人，本无责任。……
>
> ……人伦相处，以无害为其限界。过此以往，则钜人长德所为，不得责人以者，然后得诃问之。此



> 谓齐物，与公理之见有殊*。
>
> 欧洲诸国，参半皆信神教，而去封建未远。深隐于人心者曰：人为社会生，非为己生，一切智能膂力，当悉索所有，以贡献于大群。因政教则成风俗，因风俗则成心理。[43]

这种穆勒、荀子和道家哲学思想的混合物，几乎不能当作对革命自我牺牲的呼吁来读。毫不奇怪，章炳麟甚至在1911年前就苛刻地断绝了与先前许多同志的交往。革命到来时他认识到，曾长期是他目的的清朝覆灭和帝制的同时崩溃，并未使他像康有为那样受到震撼。然而，由于满清被逐，章相信革命会尽可能达到预期目的。他并不欢迎共和国。在他看来，虽然所有政府都值得怀疑，但没有比"代议制"民主更可鄙的了。到1918年，章炳麟在几次突然袭击革命后的政治家聚集的场所蒙受羞辱后，完全退出了公众生活，致力于学术研究。他洁身自好，从未变成政治反对派的工具。但直到1936年去世，他始终是一个坚定的文化保守派，以他渊博的学术研究和手中的笔，培育保护中国的"国粹"，反对一代"西化派"更为强烈的主张。

---

* "齐物"是具有浓厚道家涵义的概念。沃森（Burton Watson）译为"使万物相同的讨论"（见沃森译《庄子全集》，哥伦比亚大学出版社，1968年）。在这篇文章中，"物"不是物质类属或社会相位，而属于基本的认识论范畴。庄子以一个著名的寓言结束此文：他梦见自己变成蝴蝶，醒来时他弄不清是庄周做梦变成蝴蝶，还是蝴蝶做梦变成了庄周。章炳麟此时与"公理"的冲突正是这样一种精神状态，公理意味着站在西方立场，按绝对的道德——社会命令思考说话，这一立场正是梁启超和许多章的革命战友所效仿的。



*　　*　　*

因此，章炳麟是一个有力的，但不完全是一个革命事业代表性的发言人。诚然，我们可以怀疑运动是否有一个“代表性”发言人，为其利益而发出的声音如此变化多端，如此口齿不清。推翻满清一方面是传统文人、半文人秘密会党成员的政治目标，他们当中一些人仍然声称忠于明王朝；另一方面，也是许多社会革命家和不空谈理论的无政府主义者的政治目标，这些人的政治哲学和他们的激进一样散漫。在同盟会成员中，有的人赞成创建强大的中央集权政府，有的人则根本反对设立政府，有的人是反帝或排外的民族主义者和世界主义的西化派，有的人则是各省士绅领袖和土匪首领。所有人都献身于改朝换代。一旦这一目标实现，他们就失去了立足的共同基础。必须公正无私地描写 1911 年革命的整个历史中社会成分和政治动机的复杂多样性。激励革命的思想——或者我们最好说它所宣传的目的——通过革命出版物来理解更容易。

在辛亥前十年先后出现的许多革命期刊中，就其撰稿人及其观点的影响来说，没有一份比《民报》更重要，它是同盟会的正式喉舌。《民报》第一期 1905 年 11 月在东京出版——或者按它大肆宣传的，在中国开国第 4603 年出版。这个年代是从黄帝的统治时期算起的，黄帝理想化的肖像（面有长须，尊贵，庄严，深沉）出现在新杂志的封面上，其上有这样的题词：“世界第一民族英雄”；随后是卢梭和华盛顿：“世界第一民主主义者”和“世界共和政府第一缔造者”；最后是墨子：“世界平等博爱之第一倡导者”。随着时间推移，《民报》这种连续的人物画像不再那样慈祥宽厚，而明显地以一些形形色色



的个人暴力暗杀者及其受害者为特色。但民族主义或种族主义，共和主义或民主，以及致力于人道主义目的——即使用个人暴力手段——仍然是同盟会和《民报》的独特目标。党公布的政纲由六条组成，作为孙中山三民主义纲领的补充条款：(1) 颠覆现今之恶劣政府；(2) 建设共和政体；(3) 维护世界之平和；(4) 土地国有；(5) 主张中日两国国民的联合；(6) 要求世界列国赞成中国之革新事业。《民报》更广泛的目的，虽未明确表述但决非不重要，是为革命运动提供武器，以反击由梁启超在他主持的刊物上所鼓吹的改良派主张。《民报》发表的许多文章显然是为了驳斥《新民丛报》讨论当前某一问题时的观点而写的。

孙中山对《民报》宣扬的革命思想的发展所做的贡献，难以确定。1905 年 8 月，他在东京被选为同盟会总理时已 39 岁。根据他的传记记载，孙出身的家庭不仅没有学术传统，而且很显然，也没有学术上的期望。孙 1866 年 11 月出生于珠江边澳门以北的一个村庄，在他去海外之前，只受到一点粗浅的传统教育，12 岁那年，他去夏威夷，与在那里经商成功的哥哥生活在一起。从那以后，他受西方影响，形成了自己的思想。1882 年他毕业于一个英国圣公会办的奥兰尼学校。回乡短暂探亲后，他到香港的皇仁书院继续学习。1886 年开始学医，先在广州博济医院附设的南华医学校学习，次年又到香港，在何启创办的西医书院学习。1892 年孙成为有执照的内外科医生，并受洗成为基督徒。他发现无法在澳门或广州发展自己的事业，然而 1894 年他北上到天津想为李鸿章效力时，却受到冷遇。这个打击和 1895 年中国被日本击败，可能是使他转而反对帝国统治的原因。在随后的一年中，



孙在檀香山的华人中创建了第一个“革命”组织兴中会，并深深卷入了广州起义，失败后逃亡国外。

孙是一个有政治志向的精明领导者，但不是一个理论家。希夫林（Harold Schiffrin）认为他在革命运动中的支配地位，是作为创始领导的结果，“这种领导者不提供独创性思想，而只提供能使每个人达到期望目标的手段”[44]。诚然，孙并非毫无思想。早在1905年他就提出了“三民主义”，在那时就形成了进步思想的基本原则：民族主义，民主主义，民生主义。孙的部分天才在于他能以有说服力的信心提出这种乐观主义的一般原则。解释、发挥和争论的任务，他宁愿留给其他人。

然而，作为党的领导人，孙撰写了一个简短的发刊词发表在《民报》的创刊号上：“惟夫一群之中，有少数最良之心理，能策其群而进之，使最宜之法制，适应于吾群，吾群之进步，适应于世界，此先知先觉之天职，而吾《民报》所为作也。抑非常革新之学说，其理想灌输于人心，而化为常识，则其去实行也近。”[45]这是孙中山对新办刊物的惟一贡献。这篇署着孙中山名字的文章是否他自己所写，都不太确定。但可以肯定的是，这里暗示的“革命先锋”概念，在孙的党的后来历史中，起了重要作用。

章炳麟从1906年7月到东京后不久，即负责《民报》的编辑，其间除因病离开一段，一直到1908年秋被日本当局驱逐为止，他都在做这一工作。在章上台之前，许多比他更年轻、基本上更赞同运动共和观点的人主持着刊物，这些人在后来的年代继续负起了宣传革命思想的责任。宋教仁（1882～1913年）和陈天华（1875～1905年）是湖南籍学生激进分子中的核心人物，这些激进分



子是同盟会的重要成员。宋教仁1904年末到日本，主编一个短命革命刊物《二十世纪之支那》，该刊是《民报》的先驱。他定期给新杂志撰写时事评论，虽然他的主要责任是筹建同盟会的地方组织。陈天华是另外一种人，他是最早的宣传家，从一个改良派转向革命派——一个内心痛苦的人。他与同盟会的短暂交往以悲剧告终。1903年他由湖南省公费派往日本留学，随即进弘文学院学习日语。但政治很快成为优先学习的课程。陈的同室回忆说："他一到日本，就集中全力投入爱国宣传事业，六个月后还不会讲一句日语。"[46]

中国学生团体那时被反对沙俄侵吞满洲民族主义浪潮冲击，正处在一种特殊的富于战斗性的情绪中，在这种情况下，宣传成为当务之急，是可以理解的。爱国者努力组成了一个学生自愿组织，特别是后来学生大量从事使用轻武器的训练，这使清廷大为震惊。在清政府请求下，日本政府最终解散了"学生军"，其结果是激进思想更加坚定，许多人改变信仰投身革命运动。陈天华就是其中之一，他在回湖南前积极参与了革命密谋和论战。《猛回头》是陈天华成名的第一个小册子，写于这次事件后几个月，第二个小册子《警世钟》完成于1904年回到东京之后。这两个小册子极富煽动性，很快就被查禁，但很快在日本和国内流传而且深受欢迎。

《警世钟》的风格引人注目，它不同于一般革命和改良的论辩文章，作者使用一种接近口语的流畅的白话写作，其强烈的排外思想也引人注意：

> 杀呀！杀呀！杀呀！于今的人，都说中国此时贫弱极了，枪炮也少得很，怎么能和外国开战呢？这



> 话我也晓得，但是各国不来瓜分我中国，断不能无故自己挑衅，学那义和团的举动。于今各国不由我分说，硬要瓜分我了，横也是瓜分，竖也是瓜分，与其不知不觉被他瓜分了，不如杀他几个，就是瓜分了也值得些儿。俗语说的赶狗逼到墙，总要回转头来咬他几口，难道四万万人，连狗都不如吗！洋兵不来便罢，洋兵若来，奉劝各人把胆子放大，全不要怕他。读书的放了笔，耕田的放了犁耙，做生意的放了职事，做手艺的放了器具，齐把刀子磨快，子药上足，同饮一杯血酒，呼的呼，喊的喊，万众直前，杀那洋鬼子，杀投降那洋鬼子的二毛子。满人若是帮助洋人杀我们，便先把满人杀尽；那些赃官若是帮助洋人杀我们，便先把赃官杀尽。"手执钢刀九十九，杀尽仇人方罢手！"我所最亲爱的同胞，向前去，杀！向前去，杀！向前去，杀！杀！杀！杀我累世的国仇，杀我新来的大敌，杀我媚外的汉奸。杀！杀！杀！[47]

西方帝国主义又像一块墓布，悬挂在中国早期革命的民族主义者心中。然而，同盟会的大多数作家还是把帝国主义视为隐隐存在的危险，视为由于清政府软弱腐败而带给中国的灾难。他们认为，从满清统治下拯救了中国，外国的压迫也就随之终结了。陈天华是少数几个把反帝置于反清之前的人之一，或者是以这种激动的方式表达反西方思想的人之一。

尽管性格和强调的重点不同于其他革命发言人，陈还是在1905年加入了同盟会，并为《民报》创刊号撰写了几篇文章。由于日本政府强行限制中国学生的政治活



动，而且以更为强硬的批判，甚至贬损的方式对待中国学生在东京的出版物，遂使学生团体陷于混乱。到年终，大约有两千中国学生为表示抗议愤而回国——这场危机成了1906年初在上海创办中国公学的最重要的原因。陈天华的抗议采取了另一种方式，实际上有不同的动机。1905年12月初，他自沉于江户湾。《民报》第二期发表了他的照片，面部表情坚强刚毅，留着太平天国起义者那种长发，还发表了他对时代的最后警告：

> 呜呼！我同胞其亦知今日之中国乎？今日之中国，主权失矣，利权去矣，无在而不是悲观，未见有乐观者存。其有一线之希望者，则在于近来留学生日多，风气渐开也。使由是而日进不已，人皆以爱国为念，刻苦向学，以救祖国，即十年二十年之后，未始不可转危为安。乃进观吾国同学者，有为之士固多，可疵可指之处亦不少。以东瀛为终南捷径者，目的在于求利禄，而不在于居责任。[48]

陈的自杀是一个绝望的告诫，他想以个人牺牲成为众矢之的。

陈天华虽然悲观绝望，但同盟会中还是有乐观主义者。其中最重要的是在《民报》上宣传有希望的革命思想的广东籍学生激进分子胡汉民（1879～1936年）、汪精卫（1883～1944年）和朱执信（1879～1920年）。他们都是中下层官吏——幕友或朝廷命官聘请的私人秘书——之子。都受过传统的古典教育，都被相同命运的贫困所迫。都靠公费到日本留学，而且都是1905年创立同盟会的成员。他们憎恶满清，蔑视怀疑君主立宪制的目标。在革命思想体系中那些超出摧毁满清直接目的的理

想主义方面：鼓吹共和体制、相信人民有能力承担陌生的责任、关心政治变革的社会后果，胡、汪、朱都是极富雄辩的发言人。

孙中山三民主义的第二和第三条，民权主义和民生主义所表达的意义含糊不清。“民权”的字面意思是“民为本”；“民生”可解释成“人民的福利”，或在孙中山自己的文章中常常能看到的“人民之生计”。这两种思想都能使人联想到孟子的经典涵义。在17世纪的抗议文学和19世纪国务活动家的文集中也有类似表述。“民为本”的概念可以用来为忠于共和原则或民主主义的政治进程辩护，也可反过来用于否定传统的儒家改良派。对共和主义的赞同在同盟会的宣传中明显得到加强，民权仍然是一个含蓄的革命诺言，虽然从未根据具体过程和责任描绘其制度。比起确定既参与政治过程，又试图防其危害的个人权力来，革命者更急于坚持的是中国人民反抗满清专制的集体权力。陈天华在《民报》创刊号上写道：“吾侪求总体自由者也，非求个人之自由者也。以个人之自由解共和，毫厘而千里也。共和者亦为多数人计，而不得不限制少数人之自由。”[49]汪精卫提出了同样但更积极的主张：“国民者，构成国家之分子也。盖国家者，团体也。而国民为其团体之单位。……自法理论言，则国民者，有国法上之人格者也。自其个人的方面观之，则独立自由，无所服从。自其对于国家的方面观之，则以一部对于全部而有权利义务。……呜呼，吾愿我民族实行民族主义，以一民族为一国民！”[50]

在1906年4月出版的《民报》第三期的一篇文章中，部分地是为了驳斥梁启超鼓吹的开明专制，胡汉民详述了革命者的“六大原则”。他对共和制的概括，其恰切正



如革命传单所概括的运动的政治构想和期望，值得引用一大段。

> 有破坏而无建设，曰无意识之破坏，此尽人所知也。然所谓建设者，决不可以后时。故先有建设之预备而后动，抑吾人之所以异于无政府党也。吾人信今日支那国民之程度，不可以无政府；惟旧日之为异族政府所有者，固当倾覆之。而数千年君主专制之政府，亦必同时改造，而后可以保种而竞存。
>
> 夫君主专制政体之不宜于今世，无待辩者。而觇国者且问其政体之尚含有专制性质与否，以为其文明程度高下。然则二十世纪，苟创设新政体者，必思涤除专制惟恐不尽。中国前此屡起革命而卒无大良果，则以政体之不能改造。故有明之胜元，不满三百年，而汉族复衰。异族之政府去矣，而代之者虽为同种人，而专制如旧，则必非国民心理之所欲也。
>
> 普通政治之论：反乎君主专制者，为共和。故共和政体，广义有三：曰贵族政体，曰民权政体，曰民权立宪政体。兹之所云，盖指民权立宪之政，非独不同于贵族，抑与民权专制者亦大有别也。今之佥人，动言我民族历史无有民权之习惯，以是而摧伤爱国志士之气。呜呼！是非惟不知政治学也，又不足与言历史。夫各国立宪之难，未有难于以平民而当战胜君主贵族之两阶级者也。故美洲独立，惟有贫民，其立宪乃独易而民权亦最伸。吾国之贵族阶级，自秦汉以来，久已绝灭，此诚政治史上一大特色（其元胡满清，以异种为制，行贵族阶级者不足算）。今惟扑满而一切之阶级无不平（美国犹有经



济的阶级，而中国亦无之)。其立宪也，视之各国有其易耳，无难焉也。

且吾人闻最新法学者之言，谓立宪先必有开明专制时代。所谓开明专制时代者，其君以植民权为目的而用民权为手段，训练其民使有立宪国民之资格者，如拿破仑之于法是也。以言中国，则汉唐盛时亦为开明专制时代(说本日本法学博士筧克彦)。准是以言，则中国之为开明专制已久，虽中经异族之乱而根株不尽，斲丧今日。征以历史而断言我民族不可以为共和立宪，不知何据。……

故必革命而后可言立宪，而一度革命，更不可不求至公至良之政体，而留改革之遗憾。故言专制，则无论其为君权专制民权专制，皆无道不平之政体也。而言立宪则君主立宪，其治人者等差厘然，各殊其爱情，亦从而生阶级。民权立宪则并此无之而一是平等。惟我汉族民族思想与民权思想发达充满，故能排满，能立国而既已。能排满立国，则探乎一般社会之心理，必无有舍至平等之制不用，而犹留治人者与治于人者之阶级也。若虑夫革命之际，兵权与民权相抵触而无以定之，则孙逸仙先生之言约法精矣。[51]

这段摘录告诉我们许多革命思想的风格和实质问题，显示了革命者使其希望发展成民族化这一思想的某种双重品格。首先，这种思想认为，中国激进派在20世纪初已达到了能够，并急于把他们自己的志向与他们所了解的其他国家和人民的历史经验联系起来的水平。章炳麟认为反清革命只有严格的种族和文化意义，除他以



外，《民报》作者们倾向于把他们的事业视为时代的产物：革命是使中国最终跻身世界历史潮流的一次适时而又不可避免的事变，是确立中国在现代世界的地位、证实其生存能力的一个行动。

但是，革命者坚持认为，这种现代转换方式必然受到独特中国传统的影响。他们夸大自由精神的重要性，把这种精神理解为传统政治文化的一个方面，同样也理解为数千年专制帝国主义的扭曲影响的一个方面。他们断定，中国没有经受孕育了西方革命运动的那种社会特权和利益的内在冲突。他们承认并强调的重大分裂是：统治者和被统治者的差别，管理精英和被管理民众的差别。然而，他们认为这种差别并非传统政治理论的遗产，而毋宁是专制长期存在所造成的结果。至少在表面上，他们区别了专制统治和异族统治。但实际上他们倾向于把专制看作至多不过是满清统治的一个支柱而已。根据这种逻辑，革命者以一种惊人的固执坚持认为，一旦满清被驱逐，其他一切都会顺乎自然地随之改变。历史和汪精卫称为“中国道德法之精神”[52]的东西，指向同样自信的结论。具有伟大破坏目的的革命的完成，将会确保其积极目标民主与共和制的实现——在革命发言人的文章中，这些理想不仅相互关联，而且最终是同义的。只要中国人从窒息他们政治天性的束缚中解放出来，他们就会要求得到自己合法的遗产，既然传统提供了共和制的先例，它必然也能保证民主志向的实现。汪精卫写道：“一旦建立民主体制，吾国民自会具备自身之特殊精神……我们不须事事模仿英法美诸国，此既不可能也无必要。至于（建设民主）之一般精神，历史表明，无论建设何种国家，吾国均无精神匮乏之虞。问题不在吾人是



否具备英法诸国之精神，乃在其精雅之程度。”[53]

这就明确否定了梁启超对中国人政治能力的判断，梁认为，还没有确凿无疑的迹象和深思熟虑的计划使人相信，能达到预期目标。事实上，《民报》作者们并没有充分意识到，他们如此自信预期的革命胜利后，短期内会发生什么事。有助于这种联系的最佳指导路线，是同盟会1905年发表的《军政府宣言》所阐明的粗略设想。首先，需要一个在“义师”控制下的“军法之治”的阶段，在这个毁灭性的革命阶段中，将扫除一切阻滞进步的大大小小的障碍：政府之压制，官吏之贪婪，差役之勒索，刑罚之残酷，抽捐之横暴，辫发之屈辱，奴婢之蓄养，缠足之残忍，鸦片之流毒，风水之阻害。3年后，开始“约法之治”阶段，在这个阶段，地方事务交由选举产生的地方（如地区或县）政府管理，但仍然受革命军政府的普遍监督。最后一个阶段于6年后开始，颁布永久宪法，为选举总统和议会、创设必要管理机构做好准备。但是，在什么条件下，由谁来负责起草宪法？议会代表的基础是什么？谁来组织选举？政府的立法权和行政权之间是什么关系？地方利益责任如何与新的中央政府的利益责任保持平衡？这些复杂的问题既未提出也未回答：“俾我国民循序以进，养成自由平等之资格，中华民国之根本，胥于是乎在焉。”[54]当他们想组成一个反叛而又天然松散的革命联盟时，这种老生常谈无疑是权宜之计。但当孙的党12年后最终夺取政权时——完全变成了国民党——仍然承继了对可操作的民主体制的细节的漠不关心，这种可悲的品质成了民族主义政府的政治特征。

梁启超和同盟会发言人在争论某些问题时，不像他



们的对手关系那样泾渭分明。胡汉民和他的同事们指责梁由于坚持认为需要一个开明专制阶段，而贬低中国人民的政治本能。但从一开始，他们自己也把保护阶段的思想，纳入到革命发展的长期战略中。那么区别就在于，恰如其分的保护问题，既定的中国情况和必须的手段。陈天华对革命主张作出了清楚的表达，他承认，日本完全可以提供一个民族国家如何富强的有启发的例证。但关于国家的根本理论，日本没有给中国人提供可以效仿的模式。明治维新的完成是由于维护了使推翻德川幕府成为可能的天皇权威。但是，陈天华继续说：

> 吾之王室既亡于二百余年之前，现之政府则正德川氏之类也。幕不倾，则日本不能有今日。满不去，则中国不能复兴。此吾侪之所以不欲如日本之君主立宪，二必主张民主立宪者，实中国之势宜尔也。中国舍改为民主之外，其亦更有良策以自立乎？谅诸君亦无以对也。无已，则惟有苟且偷安，任满政府专售于人耳。是非吾侪之所欲闻也。吾侪既认定此主义，以为欲救中国，惟有兴民权改民主。而入手之方，则先之以开明专制，以为兴民权改民主之豫备。最初之阶段，则革命也。[55]

梁启超将以复杂的心情读到这种表述。他相信，反清问题被革命派夸大了。有些满族官僚对改良事业是同情的，如著名的端方（1861～1911年），曾任湖北巡抚（1901～1904年）、湖南巡抚（1904～1905年）和两江总督（1906～1909年），1906年受命任出国考察西方立宪制度的帝国使团成员。梁希望，而且确实急于培育这种支持，但实质上他很难影响或信任清廷。民权仍是梁的



目的，尽管实现这一目的比他一度曾希望的更为遥远。他会为陈天华拥护开明专制的思想而感到满意。“革命”对梁犹如骨鲠在喉。他坚信，革命不会为中国未来开辟道路；他认为，革命充其量不过是一碰运气的歧途，必然导致社会崩溃，而且完全有可能导致引发帝国主义干涉的政治灾难。他向革命派提出挑战，要求他们证明不会如此。

对《民报》作者来说，西方革命的政治结果令人敬畏，而且极其渴望中国在人类进步的世界历史中取得地位。但他们也感到苦恼，他们所期望的巨大转换，其社会后果可能正是他们所害怕的，他们像梁启超一样，认为中国没有必要重蹈欧洲步步流血的社会剧变之历史覆辙。如上所引，胡汉民在讨论共和制的专文中，表明了革命派对他们构想的事业的特殊态度——我们可以称为预防性动机。他们设想的革命将是一场及时的毁灭，在实现其政治目的——摧毁专制、驱逐满清——的同时，要防止把西方带向社会崩溃边缘的财产和特权的两极分化，以此来保证中国社会遗产的完整。他们相信，正如植根于传承的文化中的民主倾向会促进向共和制转换一样，中国在关键性历史转折点上，会受益于一种土生土长的社会主义唯心论的传统。这种思想在《民报》一篇题为《民生主义与中国政治革命之前途》的文章中得到了清楚的表述。作者冯自由，是个革命组织者，他与孙



中山的关系可以追溯到1895年兴中会的创立*。他说："抑民生主义之滥觞于中国，盖远在希腊罗马之文明以前矣。"虽然他承认"井田制不过平均地权之微意，未足以包括民生主义之总体"，但冯坚持认为，"三代以后行之者未尝无人"。在这一点上他至少部分是正确的，如我们在第二章中看到的，井田制（无论它是否存在）给满清和晚近思想家如黄宗羲、顾炎武展示了君主与人民之间平等关系的实质。冯在此援引的论据例证，全是传统儒家历史家眼中的"粗鄙之人"：王莽，汉代篡夺皇位者，他曾试图恢复周代制度；王安石，他在11世纪的变法受到了同代人的强烈谴责；还有晚近的太平天国起义。在这些论据基础上，冯断言"民生主义实为中国数千年前固有之出产物"。他接着上升到更夸张的陈述：

> 横览世界列国，其受资本家之害未深者，惟我中国；其能实施民生主义而为列国之模范者，惟我中国。登昆仑之巅而俯视中国处世界上之地位及中国人处人类上之身世，伟大哉，中国！美满哉，中国人！吾惟有发扬民生主义之光焰，由祖国而次第普及于一般人类。[56]

---

* 冯自由（1881～1958年），生于横滨，其父是出版商、文具商，当地华人社会中杰出的政治活动家。1895年兴中会横滨分会成立时，冯自由成为该会最年轻的会员，那年他14岁。他在日本上学，在随后十年中从事党派和学生政治活动。同盟会成立后，冯是香港、温哥华、洛杉矶分会的主要发起组织者。他的政治活动一直持续到共和时期，虽然他的重要性由于他反对党逐渐改变政策而受到削弱。20世纪20年代初国民党改组并与共产党合作后，冯不再起积极作用。现在人们充其量把他视为早期革命运动历史回忆录和海外华人在革命发展中所起作用的几部专著的作者。



这成了有幸被历史第二次赐予的辛亥革命前十年间革命思想的自明之理，它声称，作为一种民族遗产的社会理想主义传统，仍然不受现代西方导致阶级斗争的经济关系危机的干扰。那些年的激进分子大都持有这样的观点，而且，在后来几十年中，虽然表述方式不同，对中国社会特性的信仰，继续影响着革命思想的发展。

《民报》作者非常熟悉现代西方社会主义，他们（如梁启超）大都是通过日文译本，通过与日本社会主义者的交往，获得这种知识的。朱执信接近于一个教条的社会主义者，甚至原始马克思主义者。他节译的《共产党宣言》发表在《民报》第 2 号，并附有小传介绍马克思、恩格斯，这是该书第一次译为中文。同盟会思想家当然也熟知并承认，他们自己的政治抱负与社会主义的社会、经济理想是和谐一致的。他们也完全知道，把欧洲社会主义的特征引入中国，在许多方面将格格不入。朱执信是社会革命的有力鼓吹者。然而朱也强调，要把中国与西方区别开。“中国今日，固不无贫富之分，而决不可以谓悬隔，以其不平不如欧美之甚，遂谓无为革命之必要。斯则天下之巨谬无过焉者。当其未大不平时，行社会革命使其不平不得起，斯其功易举也。而常人不易知其必要逮于不平既甚，则社会革命之要易知矣。”[57]

就具体政策设想而言，革命计划中的“社会主义”成分局限于土地问题。对中国改革者来说，牢牢抓住把土地税作为其经济计划之基础的思想，几乎是一种本能的反应，历史上的中国政府总是不得不全力对付这个问题：如何把农业财富最有效地（并且在理论上最平等地）转化成政府税收。孙中山在他早期的事业中，就采纳了“平均地权”的思想。他自以为是亨利·乔治的信徒，19



世纪 90 年代他接触乔治的单一税学说时，后者正在英国盛行。乔治在世纪之交时期的日本社会主义者当中也备受青睐，因此广泛影响了中国激进派。单一税理论的核心前提是，土地价值自然增价的国家，其拨款应满足国家需要而无须求助于其他税收一生产组织。这种思想对那些宁可把社会主义视为一种预防措施而不是补救手段，认为中国可望从单一税获得好处的人，极有吸引力，因而在 1906 年和 1907 年的《民报》中得到了详细阐述。

由于注意力都集中在土地问题上，这些早期的中国社会主义者对传统经济的问题尤其不敏感，他们对中国社会革命的紧迫课题——解决农民的历史的不平等——没有兴趣。乔治的经济理论，由于强调在农产品日益匮乏时提高土地价值，显然比专注于资本主义生产方式和无产阶级革命作用的马克思主义更适用于世纪之交的中国现实。然而，乔治的经济理论，其原动力是都市化经济，与根深蒂固的社会不平等，或在技术和制度上都停滞不前的小农经济发展问题，没有多大关系。令人不解的是，孙中山在议论单一税的优点时，他的幻想更多来自他对西方的了解，或对香港和上海的了解，而没有考虑已被他远远抛在身后的农村生活。

孙和他的同事们从乔治那里得到的决不是一种经济哲学，而毋宁是乔治的某种道德信念和单一税的结构。乔治反对民族化观念。单一税的目的是鼓励私人企业合理开发经济资源，根据他的思路，“征租”决不意味着同义地没收私有财产，也不是为了使大规模的政府干预合理化。然而，发表的同盟会纲领，直截了当地称为《土地公约》。《民报》作者没有解释这种思想和孙早先的口号“平均地权”之间可能不一致的含义——两者都被简单理



解为对运动所信奉的社会公正的一个暗示。在说明同盟会的“六大主义”时，胡汉民在他的辩论中结合了某种乔治的假设。例如，他接受了这一概念：如同人生存必需的阳光、空气不可转让一样，作为一种天赋权力，土地也不可为了私利而转让。胡的结论是，土地本身不仅仅给它自己自然增价，它必须完全属于社会。这种思想，正如胡指出的，中国人早就有了。

> 近世文明国家所病者，非政治的阶级，而经济的阶级也。于是而发生社会主义，其学说虽繁，而皆以平经济的阶级为主。言其大别，则分共产主义与国产主义；而土地国有，又国产主义之一部也。世界惟民权立宪国，可行国产主义，盖其统治权在国家，其国家总揽机关为人民代表之议会。则社会心理反映于上而国家以之为国民谋其幸福，无乎不公，无乎不平，非稍有政治阶级者所能比也。然一切国产主义，按以今兹吾国程度，犹有未能行者。惟土地国有，则三代井田之制，已见其规模。以吾种智所固有者行之于改革政治之时代，必所不难。[58]

梁启超对这种信仰的知识提出了强烈质疑。他说，他准备承认社会主义是“高尚纯洁之主义”。他进而表达了这样的希望：“国家社会主义的精神”将成为专制保护阶段的特征，“以豫消将来社会革命之祸”。梁所谓的国家社会主义，是一种经济发展战略，与他在日本所见大致相同：关键性工业国有化，政府主动承担其他经济领域的风险投资。但是他认为，土地国有化意味着现在的社会革命——而且会激起狂热病，要防止这种病，他似乎就遇到了逻辑上的混乱。梁的动机部分地是出于政治上



的考虑;改良派的主要支持来自绅士——虽然20世纪最初十年间，地主“阶级”的利益与“绅士阶层”在何种程度上相一致，这一点并不清楚。由于出身和教养的原因，梁当然对传统的绅士精英治国的重要性很敏感，然而传统文化对公民价值发展所造成的压抑，又使他感到痛苦不满。也许最重要的是，梁生性温和，社会暴力的幽灵使他深感不安。他谴责革命派企图鼓吹开展暴力活动:“今日以社会革命提倡国民，吾认为不必要。野心家欲以极端的社会主义与政治革命种族革命同时并行，吾认其为煽动乞丐流氓之具。盖办理的社会主义，与感情的社会主义，决非同物，非必由人民暴动举行社会革命，乃可以达社会主义之目的，此吾所主张也。”[59]换言之，社会主义必须服从并服务于民族主义。

在论争中这种愤怒的指责和反驳，容易掩盖梁和同盟会发言人所共有的一个目的：他们都赞成国家“富强”。不能轻视人道精神的推动力，它激励早期革命思想家注意到，他们要和关心经济发展(或“现代化”)一样，关心社会公正问题。他们反对梁含蓄的暗示：他们可能像他那样，被迫在这两个目标间作出选择。诚然，乔治单一税概念最大的吸引力之一，就是它令人振奋地确信，单一税会以最低限度的行政管理或经济混乱，获得足够支付经济增长的税收。但是梁问道，靠单一税，税收实际能增加多少?土地所有者被国家剥夺的财产能得到赔偿吗?如果赔偿，价值多少，钱从何而来?结果农民的经济状况会实际改善吗?或者最终农民会承受过分的经济现代化的代价吗?中国能承受多大一笔国债而无须求助于大举外债?如果国有化取代土地的自由交易，如何确定土地价值以作为税收依据?谁最终负责分配资源，确



定优先权，总体安排工商业的发展？

回答这种严厉批评的任务主要落在朱执信和胡汉民身上。我们注意到，在说明他们的政治计划时，《民报》作者热衷于一般问题，而对未来政治体制的细节缺乏仔细考虑。为了对他们公正起见，我们必须进而说，在为他们的经济计划辩护时，朱和胡在很大程度上恢复了平衡。他们确实提出了一系列详尽的推测和设想，充分而详细地估计了收支预算，补充了对人口城市化比率，以及超过日本甚至欧洲的经济增长速度的设想。他们还成功地回避了梁要求他们回答的一个根本问题：他们是社会革命者，还是社会改良家？他们想一身兼二任。他们渴望革命成果，但不想付出代价。他们否认中国面临革命形势，因此他们坚信能用基本上是改良派的手段实现其目标。

现在看来，双方都值得怀疑，他们的计划并非没有实质性内容，而是未能产生特别的成果。论争中未能界定或澄清的中国社会和经济状况的根本问题，得由下一代人去分析解决。正如贝尔纳（Martin Bernal）在清理这次论战时所指出的，关于社会政策的这次早期论战，使下一代意识到，最终被社会主义者所运用的社会主义学说，比它原来的教条更为自然。但在那个时代，就论战本身而言，它不可能确证，社会革命必然隶属于《民报》宣传家们确定为首要目标的政治革命。

在一定程度上，历史证实了梁启超的观点，即革命是一个过程，其社会和政治后果难以预料，无法控制。梁启超具有天然优势。然而最终正是他第一个退出了论战，即使没有失败，也不无沮丧。“在革命的激烈阶段，现实主义和理想主义正常的社会角色是颠倒的”，布林顿



(Crane Brinton) 曾评论道："我们所在的国家令人难以置信却又实实在在，这里的稳健派的才智常识不是才智常识，是愚蠢。"[60]这种情绪在清朝末年中国激进派圈子里极为普遍。唱反调的角色使梁启超在反对对手的乐观情绪时处于不利地位，他相信，最好的结果不仅可能，而且必然是给他们的说教一种有说服力的自信。如贝尔纳正确评论的，问题最终归结为关心人类本性的观念差别上。梁不相信民粹主义的社会主义，反映出他对人民政治缺乏信心。他不愿把政府的责任交给未受教育的人民。

有些人和他一样害怕这一真相——但总的说来，在东京或上海的激进学生中没有发现这种人。在先前的支持者中，梁作为一个进步党主张的发言人，声望正在降低。梁充分认识到了政治危险，他公开不赞成学生 1905 年采取的对抗日本政府的策略。1906 年和 1907 年，《新民丛报》的出版开始不稳定、脱期，原因是梁抱怨读者的不满，发行量下跌，经费问题已严重到可能危及刊物的"独立"。无论如何，梁说，他已丧失信心，他再也无力单枪匹马地作战反对"那个党人报纸"[61]。1907 年春，《新民丛报》的印刷厂毁于火灾。7 月，报纸停刊。梁失去了他大部分读者，但同时他们又有了其他机会，而新的挑战也占去了他的精力。

1906 年 9 月，清廷至少在名义上和文字上接受了君主立宪的思想："仿行宪政，大权统于朝廷，庶政公诸舆论，以立国家万年有道之基。"[62]两年后，光绪皇帝和慈禧太后去世前不久，开始了为期 9 年的君主立宪准备阶段，包括一项仔细的选民人口普查、设立现代司法系统、开展普遍的国民教育运动。清廷允诺在 1916 年颁布宪法，选举国会——到那时，据官方估计，能达到每 20 人



有1人识字的比率。梁启超和君主立宪主义者于是发现，他们的计划被清政府先行采纳了，这个政府对自1898年以来就鼓吹这种政策的改良派一直怀有冷酷的敌意。现在，梁发现与其力陈一个清廷打算采纳的计划，不如自己承担一个同样不讨好的任务：要求清廷信守并扩大它作出的承诺。他渐渐把注意力从东京躁动不安的学生身上移开，试图影响舆论，争取中国绅士改良派的支持，这些人拥护立宪运动，因为立宪至少可望提供省一级具有重要政治意义的职位。1907年成立了一个鼓吹这一事业的组织政闻社，康有为任名义总裁，实际由梁启超负责，成员包括许多著名的进步绅士领袖。10月在东京举行成立大会，创办了新杂志《政论》，组成了一个改良党，这次会议标志着梁作为青年一代政治上的良师益友，他的事业已告终结。吵吵嚷嚷的激进分子占据了讲台，梁想讲话时，被"傻瓜！傻瓜！"的喊声轰下了台。此后该社总部很快迁往上海，这是一个更相宜的环境，但有意思的是，梁本人在这个城市仍不受欢迎。

改良党衰落的命运，并不意味着同盟会相应的成功。1906年后清廷政策的转变，在政治形势中加进了一种模糊因素，即征税支持革命事业，准备把政治斗争的中心转移到更接近国内的地方。同盟会一开始就是一个由根本不同的成分组成的脆弱联盟，一直有分裂的危险。第一次而且几乎是致命的内部争吵爆发于1907年初，引起争论的是确定党旗的问题*。大约在同时，日本政府最终

* 以黄兴为首，主要由湖南人组成的一派主张以象征井田制的"井"字表示本党社会理想，孙中山则认为这太不合时宜而且学究气，他主张选用青天白日的红旗，这后来成为人们熟知的国民政府的国旗。

答应清政府的要求，停止同情、帮助革命党。大约20个同盟会学生会员被驱逐，孙中山本人也被迫离开日本。3月他由胡汉民和汪精卫陪同，启程去东南亚，朱执信则回国。日本政府不再像前几年支持康有为那样，慷慨出资。但孙还是从日本的私人支持者那里得到了大笔资金。他把章炳麟留在日本。留下新得到的两千元作为出版《民报》的费用。此后在同盟会中，因政见、个性的不同，而发生了多次争论[63]。章炳麟从《民报》办公室拿掉了孙的画像，痛斥他是叛徒，要求立即撤消他的职务。《民报》在最后一年，逐渐成为发表章和其他人半无政府主义意见的阵地。1908年秋，日本警察查封《民报》时，按孙中山的估计，同盟会已不再是一个有坚定目标的革命组织。从1907年到1911年，不管有多大力量，革命运动一直持续不断：在华南发动一连串无组织、不协调的起义，在北京、上海和其他地方采取盲目的恐怖主义行动。1911年10月在武昌和汉口爆发，随后几个月发展成全国革命的起义，与其说是这些努力的高潮，或革命者信仰的证明，不如说是与他们反清志向勉强而又短暂达成一致的一系列偶然事件之一。

“变革的酵母——不管它是归国留学生和商人对进步的渴望，还是对日本成功的嫉妒羡慕——在起作用，或多或少的发酵在全国都能觉察得到。”赫德爵士1907年给他的伦敦代理人这样写道。在他接近半世纪事业的终点时，赫德以长期与北京政治家交往所养成的敏锐和谨慎纵论中国形势。“确实出现了一些困难，即将走到十字路口，面临选择，危险分子，敌对势力，竞争对手的秘密活动，早晚要使北京成为一个非常重要的外交中心，要使中国作出非常讨厌的大量交易……在我们周围……到



处都是不安定和躁动，爆发大火的材料正在堆积：没人知道会发生什么，慈禧太后或光绪皇帝驾崩会留下何种隐患。安静而进步的外表据说只可望出现最坏的情况而不会有别的可能……中国正在追求新方法、新标准和新人……”[64]几乎和赫德一样熟悉情况的其他观察家，则更乐观一些。“今天的情形，与我刚到此地时形成鲜明对比”，一个美国传教士在1905年写道，回顾四十多年前的中国，“那时一切都死气沉沉，萧条停滞；现在一切都充满活力，富于变化，(因为)许多事情都充满希望。”大约在同时，一个非常熟悉这个国家的西方记者注意到：“中国人在历史上第一次发现了一个团结的共同基础，它已经显示给所有各阶层，各行业，各种宗教的人和社会各部分。中国人不知不觉间，自己结合成了一个国家。”[65]

当然，有些外国人的观点更中肯，他们感受到了政治和知识界正在发生的变化，这些中国人对抽象的政治和社会理论极感兴趣，深信不疑。毫无疑问，走过中国乡村的旅行者，不会得到类似印象。农民生活仍保持着记忆中的老样子：要么竭力忍受，要么不堪忍受，平衡总是靠不住的。旱灾、洪灾、瘟疫、流行病——以及总与这些相伴的饥荒——在天子治下的某个地区，每年总有记录。在乡村，变化仅仅进一步考验着农民的忍受能力，变化的衡量标准冷酷无情，靠土地为生的人越来越多，渠坝缓慢冲毁，运河渐渐淤塞，社会暴力恐怖蔓延——这是被一个财源枯竭、忧心忡忡、冷漠无情政府长期忽视所付出的代价。1906年至1907年，富庶的长江流域各省遭受大洪水和饥荒的严重破坏。就在这时，东京的革命者正为党旗和经费争吵，梁启超也试图重整立宪



派力量。在北京，赫德爵士在权衡皇帝驾崩的后果，而横穿新大陆到达纽约的康有为，正接受朋友和祝寿者对他50岁生日的庆贺。1907年3月和4月，一场水稻流行病横扫浙苏皖广大乡村，最后甚至波及了杭州、上海这样的大城市。

当试图把这些景象摄入镜头作为同一画面的某些部分时，只能得出这样的结论：激进知识分子，不管在政治见解上是革命还是改良，他们在1898年至1911年间所取得的成就，实际上是担当了国民教育者，他们没能创建一个汉族国家，这一失败被辛亥革命后激进派希望的破灭所证实。这不是否定在这些年中民族主义作为一种政治动机的重要性，但要注意到，作为一种价值的民族主义意识和创造一个能反映这种价值的社会，两者有明显区别。民族主义，据说是一种符合政治现实的心灵状态[66]。在本章叙述的这些中国人，他们的思想和活动，也就是心灵状态，是足够真实了。然而，政治事实、政治社会，对他们来说仍是一种知识结构、一种假设，这种假设规定，无论怎样的个人，都同样是“国家”最优秀的选民。在梁启超，这个假设是“新民”，这个词表达了同样的训诫和祈祷。在革命者，如邹容和章炳麟，这个假设是“汉人”，表达了种族的、文化的、政治的诉求。在另外一些革命家，这个假设则是一个更宽泛模糊的范畴，“公民”或更简单的“人民”。“革命党即人民党”，汪精卫1910年写道：“它与平民一致，与他们有同样的感情、关怀，忍受同样的痛苦……革命理想不是党员力量所创造，它产生于平民的痛苦。”[67]即便如此，也能看得出，汪所说的平民，严格讲并非为饥饿所迫的农民和城市贫民，正是他们在1907年春的灾难中抢劫了华中地区



的米店。

对历史的挑战和机遇作出回应的自力更生的人民形象，在它自己的政治和文化特性的统一意识刺激下，就能够并且急于设定公民的责任:这几个交相重叠的幻想，成了革命前十年政治神话的一部分。这样一个神话，对在学校内外接受了这些思想的青年积极分子读者，极有感召力，而且在一定程度上也被形容成具有这种感召力。但它是一个虚构的或自传体虚构作品，而不是一个政治计划。随着时代的发展，当失败接踵而至，集体目的意识变得难以为继时，这些价值就转化成一定水平上的个人行动，而革命英雄主义思想也就逐渐控制了激进派的想象力。

无政府主义、虚无主义和革命暴力活动，是从世纪之交以来中国激进主义文献讨论的主题。甚至梁启超最初也对他所读的日文文献中的俄国虚无主义运动留下了深刻印象。他的激情很快消退了，但“英雄”的神秘性在其他人的思想上存在得更久。“他若成功，万人焚香，祭奠英雄”，蒋方震在1905年写道，“若失败，墓草青青，秋虫嘤嘤。”[68] 1905年末陈天华在东京的蹈海，几个月后姚宏业在上海的投江，以及许多类似的悲剧，表明了狂热行为的程度不断提高和激进思想的内倾性逐渐增强。《民报》第2号刊登了索菲亚·波罗夫斯卡娅(Sophia Perovskaya)的画像，她是激进组织“人民意志”的领导人，这个组织要对1881年暗杀沙皇亚历山大二世的事件负责。第3号刊载了米歇尔·巴枯宁的照片，认为他是“无政府主义和世界革命的创始人”，同期还刊登了吴樾的照片，他是一个年轻的安徽激进派，在1905年单枪匹马企图刺杀出国考察西方宪政的帝国使团时牺牲。章炳



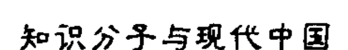
麟、吴稚晖和蔡元培虽然都属个性突出而不尚空谈的一类人，但他们都对无政府主义思想有极大兴趣。光复会（蔡在 1904 年和 1905 年一度是其中的积极分子）是浙江、江西、安徽极端分子集结的场所。到 1907 年，形成了一股对革命暴力的狂热崇拜，汪精卫 3 月在一篇攻击梁启超和立宪主义者的文章中，赞成把革命暴力作为一种革命策略。“盖暗杀所以辅助革命，而非可即以代革命。以其为用仅足以去团体中之一二分子，而不能破坏其团体也。”然而汪写道：“吾非不尊暗杀主义，倘于革命军未起之时而有暗杀之事，醢独夫民贼之肉以惩不轨，岂不甚善？”[69]1907 年 4 月，《民报》出版了名为《天讨》的增刊号，强烈的反清复仇情绪成为这期刊物的基调。再次刊登了吴樾的画像：一个坚毅沉着的年轻人，身着儒生服装。同时还刊登了他的遗著选集，其中一篇文章的题目为《暗杀时代》：“西验欧洲，东观日本，而见其革命之先，未有不由于暗杀以布其种子者。……今日为我同志诸君之暗杀时代，他年则为我汉族之革命时代。欲得他年之果，必种今日之因。……盖生必有胜于死，然后可生。死必有胜于生，然后可死。可以生则生，可以死则死，此之谓知命，此之谓英雄。”[70]几个月后，吴最后一次满足了《民报》封面的装饰需要，这张可怕的照片内容是，他暗杀失败，被自己的炸弹炸出内脏，他破碎的尸体被宪兵挂在北京火车站的月台上，旁边有官员出入。

吴樾是光复会成员，几个也是该组织成员的青年激进分子，在 1907 年夏天清政府作出反应镇压革命运动之前，把革命暴力浪潮推向另一个短暂的顶点。7 月 6 日，徐锡麟刺杀了安徽的满族巡抚。徐是光复会成员，混入



安徽官僚机构，担任巡警处学堂监督。徐很快被捕并立即被处死，他的“革命”支持者只有少数巡警学堂学生。但是，随后的镇压，暴露出了一个相当广泛的准备行动的恐怖组织。其主要领导人之一是秋瑾，她是徐锡麟的远亲，光复会领导人，也是同盟会浙江主盟人，她的确是在激进浪潮中崛起的最引人注目的人物之一。秋是女性，这一事实本身就不同寻常，极富启发性。当她还是浙江一个殷实而宽容的家庭的少女时，就已经显示了惊人的独创性，她以自己的剑术、骑术和善饮酒而自豪。她嫁给一个传统的而又野心勃勃的官僚，这必然是一个灾难。1903 年在她二十多岁的时候，抛弃家庭去日本留学。在日本她匆匆投身学生政治活动，生活放达不羁，时而穿和服佩短剑，时而着男西装戴便帽。秋瑾在 1905 年光复会成立时就加入了该组织。那年底，她随抗议学生一起回国。其后两年间，她大部分时间都在浙江从事男女平等教育，策划革命起义。徐锡麟牺牲数日后，她在浙江被捕，有人猜测，她渴望殉难而死。7 月 15 日，秋瑾在绍兴被斩首。她曾写道：“大人处世当与神物游，顾彼豚犬诸儿安足伍！”[71]

秋瑾的激进主义具有独特风格和个性，而且也是政治性的。即使用当代学生教养的标准衡量，她也可能被视为一个怪人，她在不断增加的革命英雄神殿中赢得的地位是完全应得的。她的坟墓的照片被用作《民报》倒数第 2 号的封面，由汪精卫 1910 年 2 月在东京秘密出版。汪这时对“革命军”的胜利几乎绝望——小规模、无组织、参差不齐的起义在 1907 年之后一再失败——所以他自己准备选择革命的自我牺牲道路。4 月底，他秘密潜回北京，与几个共谋者策划暗杀年幼的宣统皇帝的摄政



王载沣。计划被发现，两星期后共谋者被捕。汪利用审讯他的机会宣传革命思想，但他未能如愿赴死。无论是清政府变得更开明或对汪采取的这种方式很敏感，还是因为清政府在处置其敌人时（好像可能）变得更谨慎，汪只被判终身监禁。18个月后，辛亥革命爆发，他重获自由。

与此同时，清政府被迫采取行动执行它提出的改革计划。选举于1909年进行，目的是设立省议会。选民很少，平均不到总人口的0.5%，而且，选举权有限制，明确地优先给予老派士绅，就是说，根据已被废除的科举制度来授予选民资格。因此各省士绅势力完全控制省议会就不足为奇。1910年清政府勉强召开国会，国会主要是一个审议和咨询机构，而没有立法权或行政司法权。国会议员一半由宫廷任命，另一半由省议会任命。士绅的意见，再一次居于支配地位。国家政治在王朝的最后一年，成了宫廷和宫廷允许存在的审议机构间的意志的较量。这似乎是不平等的竞争，因为国会的权威微不足道。到1911年夏，改革派的期望几乎破灭——帝国制度竟是这样富有活力和复原力。

1911年4月27日，革命者在广州发动了辛亥革命前最后一次起义尝试。孙中山当时在加拿大募款，但几个同盟会领袖参与了起义，黄兴任副司令，朱执信任参谋，宋教仁和胡汉民乘夜船从香港赶来，因到达太晚而未能参加。起义灾难性地失败了：计划被出卖给两广总督导致失败。广州起义在革命史上留下了“七十二烈士”的著名传说——实际死难的更多——但它给那些希望革命胜利的人没有多大的激励作用。梁启超在东京看到新闻报道，很受感动，他忧郁地反省流亡的成就：



> 革命暴动之举，吾党所素不赞成也。盖以历史之通则言之，革命本属不祥之事。无论何国，苟经一次大革命后，其元气恒阅十年或数十年而不能恢复。今日我国，凋瘵已极，譬诸萎黄之树，岂堪复经漂摇之风雨与饕虐之霜雪。……
>
> 虽然，革命党则亦有辞矣，曰：今者五千年之国命，与四万万之民命，皆悬于现政府之手，而现政府则更有何望者！多存留一日，则元气多斫丧一分。凋瘵以死，与服毒以死，死等耳。其又奚择！况乎毒药虽可杀人，有时亦可以治病，毅然投之，尚可以于万死中求一生。
>
> 以此难非革命者，而非革命者无以应也。……要之，在今日之中国而持革命论，诚不能自完其说，在今日之中国而持非革命论，其不能自完其说抑更甚。[72]

梁不知道，6个月之内，中国历史将超越革命积极分子、国民教育者、知识分子激进派所曾达到的范围，正是这些人决定事件进程的努力，引起了梁这种悲观的估价。在1911年至1912年的混乱争夺中产生的共和，并不能证实改良派极隐晦的疑虑，也很难证明革命者极高的希望是正确的。然而，在以后几年用以检验共和、发现其缺陷的标准，大体上是由有决心的进步政府确定的，尽管没有效力。也是由革命前的一代人确定的，这些人无论在国内还是在海外，都是流亡的一代。



第六章　新文化运动：作为政治参与者的知识分子

> 我所谓那些可能之事，是只对某些人可能，而非人皆可能；可为众人所为，而非一人能为；须持久始成，而非偶一为之即成；宜由公众择定而成，而非个人努力可致。
>
> ——培根

1905 年冬季的一天，一个清瘦的二十多岁的中国学生，和他的日本同学一起，在仙台医学专门学校里上微生物课。提前下课后，教师用剩下的时间放映日俄战争的幻灯片。在日本胜利进军的画片中，出现了中国人。其中一个中国人，据解说是俄国的侦探，他被绑在中间，准备砍头示众，周围有许多体格强壮而神情麻木的中国人在围观。

周树人来到仙台医学专门学校，是为了躲避东京中国学生会乱哄哄的放荡生活。事实上，他是东京以北两百里的这个海滨城市惟一的中国学生。他选择医学部分原因是顺应时势——学医在他们那一代人看来是很受欢迎的有用专业；部分原因是不能忘怀他父亲久病不治而逝的痛苦，他父亲因中医庸医的一再延误而死于 1896



年。但是一群麻木看客围观同胞之死的那幅图景，却深深刻在了周树人的脑海中。“从那一回以后，我便觉得医学并非一件紧要事”，他回忆说，“凡是愚弱的国民，即使体格如何健全，如何茁壮，也只能做毫无意义的示众的材料和看客，病死多少是不必以为不幸的。所以我们的第一要著，是在改变他们的精神，而善于改变精神的是，我那时以为当然要推文艺，于是想提倡文艺运动了。”周回到东京几个星期后，对一个朋友直率地宣布他已改变了计划：“‘我决计要学文艺了。中国的呆子，坏呆子，岂是医学所能治疗的么？’我们相对一苦笑，因为呆子坏呆子这两大类，本是我们日常谈话的资料。”[1]

周树人后来果然以作家和批评家成名。在后来几十年中，他以鲁迅为笔名，成为中国最受欢迎的文学家和短篇小说家，这些小说以激愤的谴责和深切的同情，描写了陷于崩溃文化最底层的人民的痛苦生活。他年轻时从医学转向文学——从疗治身体病症转向拯救灵魂痼疾的艺术——也许为我们提供了辛亥革命后苦难环境中中国知识分子总体倾向的一个例证。在上一章讨论过的“政治先驱者”已经预见到政治失调，并且提出了他们认为必需的改进。这些政治参与者的意见改变了新文化运动的基调，他们坚决反对补救革命带来的政治改良这种文化废物。他们试图重建文化社会环境以提高个人和群体素质，这样或许能救治时代的弊病。这种视野转换当然不是至关重要的，但至少在一定时期具有决定性作用。正如我们所知，辛亥革命前十年的知识分子激进派，对他们所希望实施的政治方案的文化方面，几乎毫不关心，而且认为理所当然。新文化运动的知识分子，他们自己已经和所追求的政治目标更为密切地联系在一起。总之，



他们已经放弃了通过一场政治实验就能使病人康复的想法。

上一代改良派和革命者把中国的衰弱归因于由来已久的封建专制统治,也就是儒家君主制度和满清王朝。虽然革命前十年的政治论争已经反映出新的革命的政治意识,但 1911 年以前的激进思想,基本上可以理解为还局限在传统思想范围内:在统治者和被统治者之间建立、维持一种和谐关系的儒学问题。

1912 年满清的覆灭,以及随之而来的共和期望的不幸落空,令人信服地证明了,早年的理论争论莫名其妙地未能抓住要点。新文化知识分子一般把他们的前辈所倾慕的古代政体,视为只是用来压迫人民生命智慧和社会能力的反动制度。然而,他们倾向于将这一制度看成是压抑文化的必然产物,因而强调最重要的,是从传统文化所造成的知识和社会压抑中解放出来。他们就社会改造的恰当战略及其政治意义展开争论。但他们又同意需要重新评价文化与社会准则的关系。他们至少有一段时间认为,如果政府真怀有改革诚意,那么知识和社会的改造必须先于政治改革进行。我们认为,新文化运动前后大约是 12 年,即从处于政治分裂和军阀主义边缘的 1915 年到 1927 年,这一年,中国至少在名义上重新统一在自称为早期革命继承者的国民政府的旗帜之下。到 1915 年,辛亥革命的失败已彰明较著。袁世凯利用他的军事实力优势,乘革命阵营内部混乱的有利时机,于 1912 年夺取了新诞生的共和政权。作为对袁含糊保证的报答,孙中山放弃了总统职位由袁代任。首都从南京迁至北京,南京所在的长江流域各省,拥有最广泛的革命党支持者,而在北京,袁的地位极为稳固。此后,共和



政体基本上徒有虚名。1913 年革命者试图重建国会的努力——即所谓的“二次革命”遭到血腥镇压，革命议会领导人宋教仁被暗杀。孙中山再度亡命东京，与此同时，袁世凯在北京不择手段使自己成为终身大总统。1915 年底，他发动一场运动复辟帝制，就任新王朝的开国皇帝。共和被强奸，但使袁的帝制阴谋最终受挫的一个极为重要的因素，是敌对军阀和野心勃勃的继任者的嫉妒。在袁世凯死去的 1916 年一年中，军阀割据，全国处于无政府状态。就连他的政府曾经行使的脆弱管理，也随着国家分裂而不复存在，各地区在督军控制下实行自治，有几个督军全部或部分控制了几个省的领土和财政，其他人则仅仅夺取了地方管辖权。当时的报道提供了社会暴力日益增长的惊人证据与政府的无能成正比，社会上到处充满了阴谋、贪婪、背信弃义和暴力活动。比如，在 1917 年——一个坏年头，但并不比其他年头更糟——一篇发自山东的报道说，“全省再次发生拦路抢劫案件”。同年在陕西，“土匪骚扰全省，巧取豪夺”。在四川，“几乎无一处不受战事影响”。湖南省“从年初就处于动荡和戒严中”。皖北据报则处于“无政府状态”。浙江经历了“临时宣告独立、地方骚乱、军队叛乱，以及通常伴随这些动乱而发生的抢劫”。在云南，“危及内地旅行安全的流窜犯，几乎都是被遣散的士兵”。全国各地天灾人祸同时发生。夏季洪水冲走了湖南的水稻收成；直隶、河南、山东的大部分地区因水旱灾害而赤地千里；在西北，据报告肺炎流行[2]。

中国就这样年复一年陷入“所谓的战乱状态，而这种战乱波及每个人，危及每个人……在这种情况下，没有工业，因为其产品靠不住……没有艺术；没有文学；没



有社交；而最糟的是，持续的恐慌，横死暴卒的威胁；人们的生活荒凉、贫穷、肮脏、粗野、没有钱”[3]。霍布士(Thomas Hobbes)的可怕形容，当然不能只从字面上来理解。军阀时代，文明并未在中国消亡。对那些关心中国存亡的人，在以后的篇章中我们将给予最多的注意。但我们最好应该记住，在进行这种描述时，我们将要涉及这一小部分人对人生的见解，不仅是重要的，而且是可行的；对他们来说，中国这一抽象词语，具有政治与文化的两种含义；而大多数中国人的生活所受的制约，并非来自道德或审美判断、知识偏好、政治信念，而是根深蒂固的社会习俗和严酷的生存需要。正如其他人类社会一样，在中国，少数人与多数人的这种重大区别，历来如此。新文化知识分子，正是基于他们的进取天性，拉大了自己与中国民众的距离。同时，他们也许比上一代改革者更敏感地意识到，把他们的世界与周围的社会和文化环境分离开的距离，其意义在于，有利于他们理解自己努力创造的新文化的前途。

* * *

对新文化运动，不能根据其历史过程的起点和终点来界定，例如认为它始于1898年的维新变法，终于1911年的辛亥革命。然而，新文化运动确实有一个高潮，即著名的1919年五四运动。这场运动的发生，多少有点自发性，没有有组织的思想指导，是民族主义情绪的愤怒爆发，矛头直指当时的北京政府，反对聚集在巴黎的和谈代表。中国政府曾与之于1917年结成同盟的西方列强，在和谈桌上对中国的权益要求表现出惊人的漠不关心，中国政府要求收回先前清政府割让给德国、一次大战时又被日本占据的山东租界。在巴黎和会上，日本占

有中国租界的权利得到确认，这一丑闻引发了五四示威。开始是北京的数千名学生和一些教授走上街头，随后长江流域一些城市也起而响应。人们联合起来抵制日本：码头工人拒绝装卸日货，上海、天津的商人廉价出售日货。政府被推翻了。凡尔赛的中国代表反对这种史无前例的公然凌辱，拒绝在明显偏袒日本权益的条约上签字。在中国，尤其是在学生和知识分子中间，1919 年 5 月和 6 月的事件，酝酿了一场持久的全民爱国情绪，这种情绪在以后的年月中有多种表现。理所当然，历史学家对中国激进主义的发展感兴趣，并追溯社会革命的源头，对此，中国共产党后来声称，在五四期间，就已经出现了具有政治意义的群众抗议运动。这场运动并不包含深入农村或唤起农民政治责任感的长期打算。但五四知识分子向社会权威的传统准则发起了正面攻击，这预示着在一种思想基础上最终重建革命运动，这一思想基础的动力来自一种反偶像崇拜的社会学说和战略："民众"文化和唤起"民众"的概念。

的确，对文化与国家关系的关注，在一些青年和知识分子中重新确定了对"本土"价值的忠诚。尽管儒家政治体制和教育制度已不复存在，但关怀人性和美好社会的儒学设想，仍然需要有某种忠诚。而且，中国也很快感受到了一次大战后西方日益增长的自我怀疑的意义。结果是后来发展起一种我们称为新传统主义的反对"西化"和"现代化"的思潮，而这正是本章要讨论的主题之一。

然而，新文化运动的独特基调就是批判社会和文化传统、坚决反对偶像崇拜。"东方决定回到学校，书包里装着西方教科书。"一个英国观察家 1913 年写道，他在

回顾评价进入20世纪以来中国进步思想的趋势时，抓住了辛亥革命后时局中某些具有讽刺意味的现象。

> 中国真要抛弃她自己全部的文化遗产、迫不及待地渴望得到西方国家的物质成果，打算拔除她的古老文明之根，以便为来自欧美的五光十色的东西腾出地盘吗？……急于接受西方文明的所有物质设备，从兵舰到自来水笔……（中国人）正显示出这种征兆：全盘怀疑他们民族圣贤的智慧，民族文学的魅力和民族艺术的光辉。
>
> 这是一个令人困惑的现象：正当中国在西方人眼中显得不再荒唐时，她却开始在自己许多儿女眼中显得怪诞……我们曾希望尽己所能说服他们，他们的哲学荒谬，艺术幼稚，宗教邪恶，诗歌平庸，道德粗俗，习俗混乱；然而现在，当我们一大半人都意识到自己判断错误时，他们却令人大惑不解地坚持认为，我们几乎完全正确。[4]

引文作者是庄士敦（Reginald Johnston），他当时在山东威海卫的英国租界任职。庄士敦是一个对中国传统文化颇有研究的鉴赏家，他的声名大振是由于1919年受聘担任清逊帝“亨利”溥仪的英文家庭教师。他也是一个十足的帝国主义者。夸大了西方思想对中国人自我认识的影响，也夸大了以幸福的入侵为手段，拯救中国古代文



明的作用*。西方蔑视中国事物的传统无疑助长了新文化运动反偶像崇拜的情绪。然而，像庄士敦这类外国人对传统精英文化的赞美，也促进了已被许多中国知识分子所鄙视的崇古复旧情绪。

潜隐于新文化知识分子主张中的一个更重要的动机，是影响深远的达尔文主义。这些人无一例外，都在20世纪初接受了将达尔文主义视为真理的教育。曾对中国革命前的危机作出过清醒判断的达尔文主义的口号，在许多情况下，已不再能满足一代人更精微深刻地认识事物本质和现代文化真谛的知识要求。但紧迫的危机感仍与过去一样强烈。国家主义，曾被普遍认为是对中国政治和社会存亡所作的一种思考，在1911年以后，它如同先前引导革命一样，仍是一种重要动力，尽管它不再被认为是民族要求，或只是引进当代政治体制时所用的一种手段。无论是“保守的”还是“激进的”，国家主义在新文化运动时期表明，它关心的是社会制度的潜在基

---

* 对后一目标，庄士敦提出了他自己吉诃德式的方案：建立一个“神山联合会”，由“一个中英文学艺术爱好者团体”管理。联合会总部将设在泰山山麓。泰山是中国最受尊崇的神山，帝王在此举行隆重的祭祀活动。更确切地说，总部将设在灵岩寺内，这是座一度兴盛的佛教寺院，现已败落，只有几个沮丧的和尚居住其中，他们可以被请走另觅栖身之所。经过修整，配置精选的图书，灵岩寺将提供舒适安全的住所，远离山下的嚣尘瘴气——但是，庄士敦立即指出，这里很容易到达新修的津浦铁路上的博山车站。寺里居住的国际学者——这些居民似乎要过宋代山水画所描绘的那种奇迹般的生活——要劳作，以维护传统文化最优雅高贵的东西。

在几年后一次漫长的中国旅行中，罗素敏锐地观察到，“古老的美不再有任何活力，只有把整个国家辟为博物馆，它才能保存下去。”列文森令人信服地探讨了“在一个玻璃柜中保存、防腐、剥夺生命”这样一种文化的含义[5]。



础，即个人和集体自我意识水平上的文化特征问题。

因此，尽管他们言辞激烈，年轻的文化反叛者并不是庄士敦一类观察家忧心忡忡所说的不分青红皂白的破坏分子。我们可以更好地想象他们——正如他们也愿意更好地想象自己一样——把他们看成初学乍练的建筑师、文化废墟的继承人，这个文化本身已经崩溃，其道德基础受损，社会和政治上层建筑濒临瓦解。在完美合理的结构建立之前，旧体制的一部分已被摧毁。然而即使他们在摧毁旧文化的残余部分时，新文化知识分子仍然在其中搜寻有用的东西，以得到一种结构上的支持或适当的装饰。尽管其设计蓝图中将有许多新的和西方的东西，但他们的目标不仅仅是建立一个新国家，而是一个新中国。

*　　　*　　　*

在这一代中国的知识、政治和专业精英人物中，许多人对西方有直接的了解，并准备用西方的知识与西方作斗争。1911 年后这一段时间的统计资料，如同革命前一样，仍然混乱粗疏[6]。但可以清楚地看到，日本对中国学生仍有吸引力，尽管从 1914 年以来，中日关系时断时续，总有危机发生。据估计，1914 年日本有 5000 名中国学生，10 年后骤减至约 1000 人。甚至在 1911 年以前，一些中国学生就从日本转往欧洲或美国一些大学，加入到那里数目虽小但日益增加的学生队伍中，这些到西方继续深造的学生，都来自中国沿海的“新式”学堂。他们当中去美国的最多。1905 年至 1915 年间，在美中国学生人数从 100 多人增加到约 1000 人。在后来的 10 年间，大致也保持了这样的水平。1921 年至 1925 年间，去西方的留学生据统计大概共有 1189 人，其中 934 人（78. 5%）



去了美国；德国（127人）、法国（89人）和英国（29人）总共只有245人，占20.6%。欧洲一直处于战争中这一事实不能解释这种数字上的悬殊。据报道，中国政府提供的公费，足够支付中国学生在美国的生活费用，而去伦敦或马赛的旅费，无论走海路陆路，都超过政府津贴的500银圆。政治态度也许是一个更有影响的因素。在20世纪20年代爱国学生眼中，大英帝国正与日本争当侵略者。在各沿海商埠受教育的中国学生中，英语比德语、法语更通用*。美国因此沾了便宜，即鼓励学生去那里留学而得到实际好处。美国是通过教会资助的教育机构系统获得其最大影响的；到20世纪中叶，在教会学院注册的学生有3500人，教会中学学生超过25000人，而在隶属教会的初级学校中，学生大概有25万人之多。在有些情况下，美国教会至少为这个系统中成长起来的学生赴美留学提供了一部分经费。而且，赴美留学生从中国政府得到的资助，也要比去欧洲的多。例如，1921年至1925年，在美留学生的一半多享受到这种津贴，而在英国、法国、德国的学生，只有约22%得到资助。

由于显而易见的原因，地方承担的海外留学经费在军阀时代大幅度削减，虽然“中央”政府一如既往，像在清朝最后几年那样，继续给地方分派经费数额。政府支付留美学费最可靠的资金来源是庚子赔款基金，该基金由罗斯福总统倡议，建立于1908年，美国从1901年

---

* 青年学生学英语，除了因为它通用，还因为容易自学。他们的动机和想法，受到了20世纪30年代在上海出版的《百日正确英语》的启发。该书前言称：“此书为希望去外国企业服务的青年人准备，包括了足够的书面语和口语，对青年人或学者显然很容易。若完全理解，那将令人满意。”



强加给中国的庚子赔款中削减1000多万美元，以这笔款项用于教育计划。1909年，第一“班”47名庚款留学生到达美国。两年后，清华学校在北京建立，作为赴美深造学生的预备学校，其经费也来源于庚子赔款。清华受外交部管辖，其行政主要由中国人管理，但课程和大部分教员都是美国的。在1929年南京政府改革教育制度之前，所有清华毕业生都保证有赴美深造的机会。起初，留学期限规定为7年，包括大学本科和研究生两个阶段。但到20世纪20年代，认为清华学生远远超过了转入美国学院所需的水平，于是享受奖学金的期限由7年减为5年，最后减到4年。毫不奇怪，在1909年至1929年间，1268名赴美留学生中，清华毕业生占了一大半，尽管这个数字也包括100多名从其他学校毕业的学生和许多女性，虽然清华有女教师，但它仍是只收男生的学校。而且，绝大多数学生来自长江下游和沿海各省，他们与革命前的时代关系密切，在整个共和时代，尤其是江苏、浙江、广东等地方学生，在海外留学生中始终扮演着主要角色。

庚款留学生的生活显然比靠政府“定期”补助的学生要好，他们的旅费、生活费用和学费一样，都有充分的保证。但如果以为享受这种待遇的学生是少数那就错了，至少在美国的留学生不是如此，如1921年至1925年间，大约500名公费留学生中，四分之三多是庚款享受者。

清政府在1909年规定，80%的庚款留学生必须选修科学和技术领域的专业。虽然这一规定后来未能执行，但1909年至1929年间的庚款留学生确实在工程、医学或农业等专业拿到了学位。大约四分之一的人学习社会科



学，其中学经济的占了绝大多数，百分之十多的人学习人文学科和教育。换言之，中国学生被那些有用的专业和文化对立情绪最小的领域所吸引*。

影响是难以估量的。现有的传记研究证实了一个合理的推测：留学经历极大影响了在共和时期崛起的许多中国人的价值观和事业。然而，这种影响的性质，只能通过对个人的个别观察来估价。全面评价这些归国留学生对其学生与读者的影响就更为困难。新文化时期大多数公认的进步思想发言人——蔡元培、陈独秀、李大钊、胡适、蒋梦麟、丁文江、钱玄同、鲁迅等最有名的——都是具有日本或西方教育背景的渊博学者。那些在1918年和1919年作为学生组织者和宣传员涌现出的人物——北京大学的傅斯年、罗家伦、顾颉刚，清华学校的罗隆基和闻一多，南开大学的周恩来，湖南的毛泽东——实际上都是学生，或者刚毕业，他们中的许多人以后仍有留学生涯。因而年龄上的差别总的来说不是很大。1919年1月度过其51岁生日的蔡元培，是新文化激进分子中并非纯粹象征意义上的前辈长者。陈独秀那年刚40岁；鲁迅38岁；李大钊30岁，只比1918年冬结识的湖南师范毕业的毛泽东大四岁。胡适28岁，比他在北大最赏识的学生傅斯年、顾颉刚大四五岁。

---

* 美国1924年免除了全部庚子赔款，所免款项主要用来支持"促进中国教育基金会"的活动，该组织由一个中美董事会管理。20世纪20年代其他国家开始步美国后尘，英国1922年，日本1923年，法国1925年宣布免除中国所欠庚款的计划，虽然看似仁慈，却很难确定其用意。苏联政府为了与它否定帝国主义特权的政策相一致，同时放弃了沙俄政府对庚子赔款的权利。



差别不能仅从年龄来看，也要看经历；不仅看外国经历，而且还要看青年时的经历。在此我们突然面临一个历史加速现象——中国知识界正在发生的变化极其迅速。蔡元培1890年考中了当时仍为人所向往的进士，在成为革命者以前他是翰林院编修。陈独秀1896年顺利通过秀才考试，当时他才17岁。鲁迅1898年17岁时也曾三心二意地试着考过一次。对于那些生于19世纪80年代末和90年代初的人，正统教育已失去了它的大部分职业目的和教学理论基础。然而，当清王朝仍然是一种力量或至少是一个问题时，他们仍然被视为年轻人而卷入了革命前的政治和知识骚动，尽管他们已超过了这个年龄阶段。但到20世纪头十年，"儒家"中国已变成一个抽象概念：某种被描述、分析、理解，最好被抨击的东西；但不再是能对一个完善的知识及道德价值体系或政治制度产生体验或反应的东西。这些将近中年的学生被教导要塑造自己国家的未来，也受教要解释这个国家历史的意义。这两方面的任务在许多情况下由教师和学者承担，他们的观念、方法及预见，都来自外国标准。

大部分男女留学生带着美国和欧洲大学的学位回到中国，二十多岁就成为教师，大多在数量仍然很少的公私立高等教育机构任职。据Y. C. 王估计，1925年将近三分之一留美回国学生在各种学院或大学任教，15%在中央或地方政府任职，另外15%投身于现代经济部门，如银行家、商人或实业家；只有3%多一点的人是"专业人员"，主要是医生和律师[7]。来访的著名学者也直接带来了国外影响，其中最著名的是杜威和罗素。罗素的影响值得重视，但他在中国的时间比杜威要短，而且被疾病和政治论争所困扰。杜威的访问是学术界的事，持续



时间较长，影响也较大。

杜威本拟作短暂停留，他1919年到中国时适逢五四抗议前夕；结果他住了两年，在此期间他四处讲学，引起了广泛认真的注意。他以前的几个学生或自称的门徒已经在中国崭露头角。郭秉文（1914年哥伦比亚大学教育学博士）是南京高等师范的校长，该校1921年改为国立东南大学。蒋梦麟（1917年哥伦比亚大学哲学博士）是《新教育》编辑，1919年任北京大学代理校长。胡适（1917年哥伦比亚大学哲学博士）在北大教中国和西方哲学，兼任文学院院长，陶行知（1917年哥伦比亚大学哲学博士）是东南大学教育系主任，接替蒋梦麟任《新教育》编辑。张伯苓是天津南开大学的创办人和校长，他虽没有哥伦比亚大学的学位，但曾是该校教育学院的学生。

杜威于是受到听众的友好欢迎，他不仅就教育和经院哲学发表演讲，还涉及社会和政治重建的广泛题目，这些演讲很快就被翻译发表在报刊上或出书发行。杜威访华第一年冬天在北京所作的系列演讲由胡适当场翻译，随即被编辑成一本500页的书，1921年印行10万册；到1924年重印已达16次。由美国人编辑出版的《中国评论周刊》（The China Weekly Review）以可以理解的沾沾自喜声称："据估计，通过演讲、写作或印刷出书，杜威教授已对几十万中国人发表了他的看法。"同样可以理解的是，对这一背景，一个英国记者表现出的是恐慌，他在1921年清华校庆时评论道：

> 美国式教育，常使他们回想起学生时代通过有影响的校友组织进行的快乐的社交活动，使他们意识到他们的学术成就应归功于美国的公正和在美国五至八年的居留所浸淫的美国思想情感，在就要到

来的动荡年代，他们将只打算与美国合作。为什么我们不能享有以前拥有而如今已经丧失的那种影响？[8]

在20世纪20年代，当学生的正常要求中滋长了逐渐增强的具有意识形态和行动主义色彩的民族主义思想时，这幅图景就开始出现了另外一个更为黑暗的方面。反帝思想的表现之一，是要求收回"教育权"。它最初想要收回的是教会资助的教育事业，但却产生了更广泛的影响。在美留学，并非必然产生"浸淫了美国思想"的学生。中国青年学生有时反而被他们看见，甚至亲身经历的种族歧视所激怒；美国人在外宣扬的东西并不在国内实行，这一现实使他们不再抱有幻想；他们意识到，天生无知冷漠因而很自信的美国人，其实是些粗俗的乡巴佬。"对一个身在美国，有自己头脑的中国青年来说，他体验到的感情难以言传"，一个清华毕业生1923年在家信中这样写道，"我乃有国之民，我有五千年历史与文化，我有何不若彼美人者？将谓吾人不能制杀人之枪炮遂不若彼之光明磊落乎？"[9]至于留在国内的学生，则不时向他们所受教育的目的和前景提出了挑战：

教育家喜欢说，"教育的目的是救国"。我们要问，如何救？……何为大学教育？答曰得一文凭。要文凭何用？答曰当一中学教师。一代代人就这样围着教育转。这种走马灯式的教育能救国？

美国大学教师教授美国的政治，经济，商业，铁路，美国的一切。他们颂扬美国正像旧儒生颂扬尧舜禹。[10]

*　　　*　　　*



在青年心目中，北京是中国公认的教育和知识中心，有许多著名的高等学府：国立北京大学、国立师范大学、清华、燕京、北京协和医院，以及其他许多小学校。1909至1922年，北京高校从10个增加到40个，学生人数从2115人增加到15440人；北京高校占全国高校总数的30%，而学生人数是全国的40%多*。在所有这些高校中，北京大学无可争议是最著名的，它的教师集中了一群著名的激进知识领袖，不止一次成为学生运动的风暴中心，这种运动在新文化时期的政治文化历史中起着越来越重要的作用。

京师大学堂创建于1898年6月，那时正是变法运动初期充满希望的阶段，用当时发布的上谕中的话来说，“京师大学堂为各行省之倡，尤应首先举办”[12]。京师大学堂位于紫禁城东侧叫马神庙的地方，离总理衙门不远，建立学堂的初衷就是为了维护该衙门。它仿照当时尚存在的同文馆建立；1895年辞去同文馆总教习的丁韪良，被任命为京师大学堂总教习。作为百日维新实际上惟一的成果，京师大学堂经受住了考验，只在义和团占领北京的几个月间被关闭。1902年重开时，它合并同文馆，使之成为下属的译学馆。通观其早期历史，京师大学堂的目标和态度似乎后退到了自强运动时代，而且没有迹象表明它在以后一二十年会发生什么变化。

1911年革命前夕，京师大学堂迁到了为它建造的一座“巨大丑陋的红砖洋楼”中，紧挨原先马神庙的校舍，

* 1918年至1919年间，河北（直隶）各级学校（包括公立、私立、教会）学生总数是610916人，占全国学生总数5320364人的11.5%，江苏（408618人）、浙江（368494人）共占14.5%[11]。



后者已改为宿舍[13]（1937年日本占领北京之前，北大一直在此，1946年从西南流亡地迁回原址。中华人民共和国成立后不久，北大迁往西郊新近被撤消的燕京大学景色优美的校园）。但它给经学科开设的课程比工科多，甚至比格致科和农科加起来还多*。学生毕业授以进士，并根据其功课水平任命为不同品级的翰林院学者。然后他们可以在学校选派教师的非正式指导下从事研究，或被任命为省级候补官员[14]。

在清朝最后几年，这个学校是作为现代教育制度的最高样板来建设的。如我们已注意到的，这个制度的形成非常缓慢：据估计，1909年全国小学在校学生还不到150万[15]。不管怎样，这个学堂都不能以其特殊之处完成它的示范任务。实际上它在教学及个人素质上都声名狼藉，以至于被戏称为“赌窝”，教师和学生被统称为“嫖客大队”。1911年革命改变了学校名称，但并无实际改进，尽管起初看来前景似乎乐观。孙中山任临时大总统期间，任命蔡元培为教育总长，几个月后，袁世凯任命严复为北大总监。他们二人虽然政治立场根本不同，而且都声名卓著，但在任都只有几个月。1912年至1916年，北大招生扩大一倍，学生人数从818人增加到1503人。然而，在精神上北大仍与当初无异：未来官僚的摇

* 经学科为十三经每经分设一门课程（《孝经》和《尔雅》除外），还有一门理学课。工学科开设土木工程、电机工程、机械设计、船舶制造、军火、工业化学、冶金采矿以及建筑。格致科的课程包括数学、天文学、物理、化学、动物学、地理；农科课程则有农学、园艺、农业化学、兽医学。该校也有法学科和管理科，开设两门课程；历史和语言学科的课程有中国及世界历史、地理，中、英、法、德、俄和日本文学；医科课程有内科学和制药学；商科的三门课程中，有一门理所当然是海关管理。

篮，懒散学生的天堂。直到1916年蔡元培出任校长，北大才开始获得新生。一两年内，它就享有了传奇般的盛誉。

1907年蔡元培赴欧洲留学，漫游各地，有时生活极为困窘。他在柏林住了一年，通过张元济，给商务印书馆翻译书刊以维持生计，学习德语。随后他到莱比锡，在那里花了三年时间学习美学、实验心理学、人种学和哲学。在此期间，他仍与革命运动保持密切联系，武昌起义爆发不出一个月，他就回到了中国。但次年夏天，他从教育总长职位上被迫去职后，再赴莱比锡。1913年他又匆忙回国，希望反袁世凯的"二次革命"能胜利。革命失败后他再次逃往欧洲避难，一直呆到1916年秋，这期间他写了几篇哲学论文，并与吴稚晖和其他人合作，发起组织了资助中国学生留法的勤工俭学会。

1916年底蔡元培决定受聘出任北大校长，这受到他长期的革命同事的怀疑。虽然袁世凯已死，北京仍被视为敌对地区，而且很多人相信，北大本身不可救药。但在蔡看来，教育与政治是两回事。他明确要求北大学生一改旧貌："诸君来此求学，必有一定宗旨。欲求宗旨之正大与否，必先知大学之性质。……大学者，研究高深学问者也。外人每指摘本校之腐败，以求学于此者，皆有做官发财思想。……果欲达其做官发财之目的，则北京不少专门学校，入法科者，尽可肄业法律学堂，入商科者，亦可投考商业学校，又何必来此大学？所以诸君须抱定宗旨，为求学而来。"[16]几个月后，蔡在北大校园



里建立了一个名为进德会的组织*。其成员按不同的禁绝愿望分为三类，第一类保证不赌不嫖不娶小老婆，第二类保证不当官做议员，第三类最坚定，戒烟酒，不食肉。“今人恒言：西方尚公德，而东方尚私德；又以为能尽公德，则私德之出入，曾不足措意。是误会也。吾人既为社会之一分子，分子之腐败，不能无影响于全体。”[17]

从这些情绪中，我们可以发现一点儒家禁欲主义的回声，或盛行于20世纪初的具有社会责任感的那种“个人主义”的回声。下面我们将看到，蔡对北大特征显然自相矛盾的看法中，一个很独特、很重要的方面是他认为社会责任和个人行为密不可分。在这种玩世不恭的青少年环境中，这样坚定的道德主义却激起了强烈反响：令人吃惊的是进德会很快宣布有将近一千会员，约占北大学生总数的一半。

如果蔡就此止步，他在北大的影响很可能转瞬即逝，而北大对当代知识界的影响也就无足挂齿了。蔡在北大真正的建树远远超过对学生素质的改造。他上任伊始，就有一个明确有力的想法：一所真正伟大的大学应该是什么样子，它应该给社会奉献出什么。尽管他承认中国当前以及将来都需要他一度称为“功利主义”的教育，但在北大，他还是强调创造性学术研究和纯学术探讨的重要性。他强调艺术与科学的核心教育作用，而且还通过

---

* 名称和方式效仿了1912年由吴稚晖、李石曾、汪精卫和其他几个半无政府主义者建立的一个类似组织，这些人大都是蔡的老朋友。蔡本人也是该组织成员，当时他是教育总长。大约同时，他也是另一组织的发起人，这个组织思想相类但名称更直接：“六不会”。



各种行政手段，试图鼓励学生从事偏狭学科的研究。尽管他尽了最大努力，在法学院注册的学生（包括政治学系、法学系和商学系，1919年有学生947名）还是比文学院（含中文、英文、法文、哲学、历史系，1919年有学生756名）和理学院（共有物理、化学、数学和地理系，1919年有学生496名）学生多。蔡执掌校政所确定的思想自由原则，使北大成为进步思想的象征。“至于弟在大学，则有两种主张”，蔡在1919年回答对他的严厉批评时说*：

> 对于学说，仿世界各大学通例，循“思想自由”原则，取兼容并包主义……无论为何种学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘汰之运命者，虽彼此相反，而悉听其自由发展……
>
> 对于教员，以学诣为主。在校讲授，以无背于第一种之主张为界限。其在校外之言动，悉听自由。本校从不过问，亦不能代负责任……且公私之间，自有天然界限。[18]

蔡由此制定了吸引思想活跃教师到北大的政策。蔡作为一个教育家的才能和声望，主要在于他能为学校请来具有杰出品格和各种思想的人才；他达到这一目的的方法，是总愿意支持教师，即使他不同意某人的政治或教育观点，不赞同他的个人行为准则（有时不得不做出

---

* 批评者是林纾（1852～1924年），著名的西方小说翻译家。他本人不懂外文，以与他人合作的工作方式，翻译出独具风格的许多西方作品，从仲马父子、巴尔扎克到狄更斯、司各特、笛福和斯威夫特，从莎士比亚、荷马、托尔斯泰到雷德尔哈格、柯南道尔都有译述。但林纾仍然反对新文化运动的各个方面。



的让步是把他开除出进德会），也还是支持教师。

新文化时期北大教师中也有文化保守派和政治守旧派。著名的有刘师培，他是我们将要提及的筹安会的重要人物；辜鸿铭（1857～1928年）是个卓越的文化混血儿，他把贵族式的英国保守党的趣味和主张带到了北大。他生于槟榔屿，在爱丁堡大学读书获得硕士学位（1877年），回到亚洲后辜穿上了儒生长袍，梳起了辫子，最后成了张之洞的幕僚，担任了多年的秘书翻译工作。在19世纪90年代和20世纪初十年，他是个激烈的反帝主义者，猛烈抨击那些道德上自命不凡的西方传教士；可以理解也更让人困惑的是，他热烈赞美皇太后和义和团。"皇太后、端王和义和团小伙子们不是欧洲人的敌人，而是朋友，是自1789年巴黎兴起大拳匪以来一直努力实现的真正的欧洲文明的朋友。因为皇太后、端王和义和团小伙子们正奋起反抗欧洲和全世界真正文明的敌人——那些正在合伙欺骗、敲诈、威胁、谋害和抢劫世界，并最终要毁灭世界所有文明的人。"辜的文章（其中许多发表在中国沿海和日本的英文报纸上）中点缀着许多海涅、歌德、拉斯金、阿诺德、卡莱尔、爱默生、左拉、贝朗瑞、福楼拜、伏尔泰以及孔子和孟子的名言警句，有的引用原文，有的则译述，只要对他世界各地为数不多的读者合适就行。在他那一代（或任何一代）中国人中，他是惟一能用合格的苏格兰民谣形式表达其观点的人（Then each Boxer lad who loves fighting and fun /Let him fallow the bonnets of bonnie Prince Tuan；拳勇人人爱征战，端王旗下向前冲）[19]。这种特有的温文尔雅的仇外情绪，最终竟基于这样的理由：纳妾之为正当，其理犹如茶壶须有多个茶杯相配。以后十多年在北大，辜



鸿铭用拉丁文授课。1928年他辞世时，他的辫子仍傲然在顶。胡适评论道，他们之间无论有多少分歧，辜的态度风采，总可以用与他相配、也为他所向往的称号来形容：他是个君子，儒家绅士。

蔡元培因而能理所当然地坚持，在他领导下的北大，要成为一个包容各种各样知识的社会。但毫无疑问，新文化时期北大的优势直接归功于聚集那里的进步思想发言人，他们大胆、自信、清醒，是现代价值的热烈鼓吹者。

* * *

蔡元培1917年上任后首先采取的行动之一，就是任命陈独秀为文科学长。陈在北大任教几达两年之久；五四运动以后他被捕入狱，1919年秋获释后回上海。然而，陈在北京出现意义深远，不仅由于他的言论——正是在这期间他从一个进步人士转变为政治激进分子——而且也由于他为不断壮大的北大文化叛逆团体发出了第一声呐喊。陈去北大任教时把创办于上海的杂志《新青年》迁到了北京，这个刊物在1917年已经成为中国文化论争的首要阵地。

陈独秀本人在思想和气质上都是一个叛逆者。他1879年10月出生于皖南怀宁的一个小康绅士家庭。出生几个月后他父亲就死了，对他进行启蒙教育的是祖父，陈回忆说，他是一个粗暴易怒、神经过敏、苛刻挑剔的老人，是个鸦片鬼，严厉的工头。“老白胡子”死时陈独秀才8岁，这时他并没有完全形成传统社会所培育的怀疑性格。此后又有许多教师管教他，最后一个是他的兄长，为人随和，不是那种要求很严的教书匠。然而，年轻的陈独秀并不是因为向往（别人要求他掌握的）知识



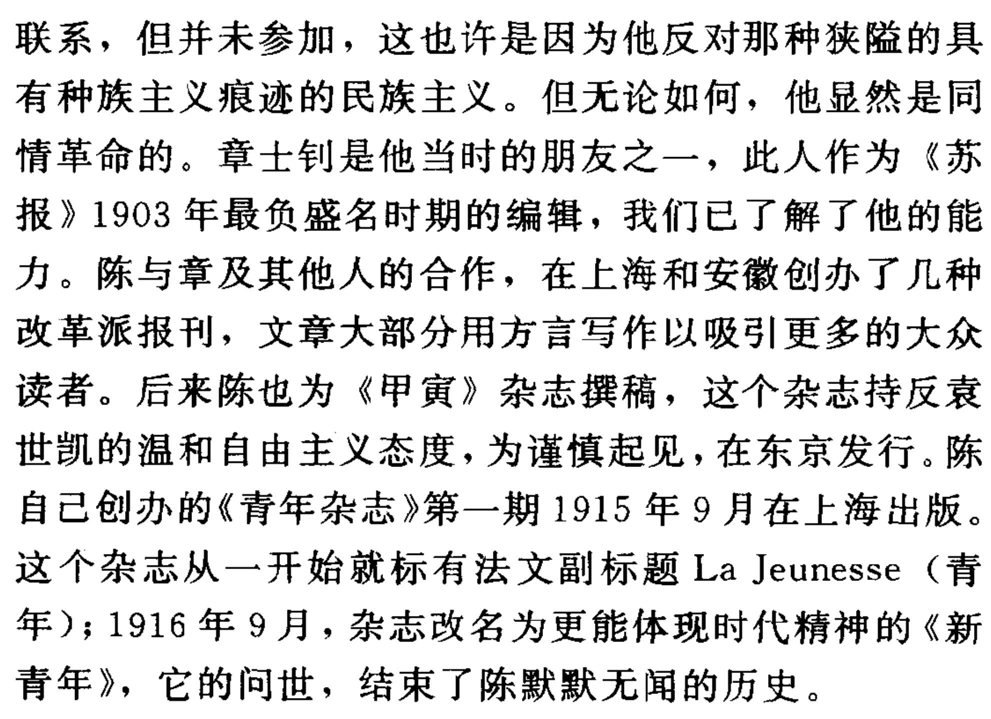
传统才努力学习的，他的动力来自他后来很伤感地描述过的东西："母亲的眼泪，比祖父的板子，着实有威权。"[20]

1896年陈独秀以优异成绩通过秀才考试。给他带来声誉的应试之作，是他改头换面故意模仿的古代八股文，但却赢得了昏聩考官的赞赏。应试成功只激发了陈对传统课程的兴趣。一年后他第一次离家勉强去南京参加乡试。在9天的严格考试中，几百名应试者像囚犯一样被关在为他们准备的闷热、臭气熏天的号子里，当时正值夏季，在小号子里他既不能直立又无法平躺。陈落榜了，也许是因为在这种恶劣环境中他的思想无法集中所致：

> 由那些怪现状联想到这班动物得了志，国家和人民要如何遭殃；因此又联想到所谓抡才大典，简直是隔几年把这班猴子、狗熊搬出来开一次动物展览会；因此又联想到国家一切制度，恐怕都有如此这般的毛病；因此最后感觉到梁启超那班人们在《时务报》上说的话是有些道理呀！……一两个钟头的冥想，决定了我个人往后十几年的行动。我此次乡试，本来很勉强，不料其结果却对于我有意外收益！[21]

此后不久，陈就投身于激进的时事评论，尽管在近20年的时间里他一直是个不引人注目的评论家。他多次去日本，在弘文学院学习过一段时间*。他与革命运动有

* 有些传记作者坚持认为陈在1907年至1910年间的某个时间还去法国学习过。另一些人显然证据更充足，认为他并未去过法国，他对法国文明的著名赞扬，用的是二手资料。



联系，但并未参加，这也许是因为他反对那种狭隘的具有种族主义痕迹的民族主义。但无论如何，他显然是同情革命的。章士钊是他当时的朋友之一，此人作为《苏报》1903 年最负盛名时期的编辑，我们已了解了他的能力。陈与章及其他人的合作，在上海和安徽创办了几种改革派报刊，文章大部分用方言写作以吸引更多的大众读者。后来陈也为《甲寅》杂志撰稿，这个杂志持反袁世凯的温和自由主义态度，为谨慎起见，在东京发行。陈自己创办的《青年杂志》第一期 1915 年 9 月在上海出版。这个杂志从一开始就标有法文副标题 La Jeunesse（青年）；1916 年 9 月，杂志改名为更能体现时代精神的《新青年》，它的问世，结束了陈默默无闻的历史。

1915 年，上海已成为现代大众出版中心。可以想象，大部分出版物是轻松的消遣读物：《滑稽时报》、《莺花》杂志、《笑林》杂志是其中几种月刊。但《新青年》并不是当时惟一自称内容高度严肃的刊物。1904 年商务印书馆出版的《东方》杂志后来持续了几十年。章士钊办的《甲寅》杂志，不久被亲袁世凯的日本政府查禁。但 1915 年初它传播自由改良主义思想的使命部分地由另一刊物《大中华》所承担，这个刊物的撰稿人包括著名的梁启超和严复。当时也有一些学术性和半学术性刊物，如《国学》月刊，它的广告说它是“从美国回来积极从事科学研究的学生的出版物”，并自荐给“所有希望通过学习救国的人”[22]。

但《新青年》很快确立了自己的特殊地位，吸引了中国青年知识分子的注意力，从梁启超的《新民丛报》以来，还没有一个杂志能做到这一点。陈在开始他新历险的发刊词中向读者响亮地宣称：



> 窃以少年老成，中国称人之语也；年长而勿衰（Keep young whole growing old），英美人相勖之辞也；此亦东西民族涉想不同现象趋异之一端欤？青年如初春，如朝日，如百卉之萌动，如利刃之新发于硎，人生最可宝贵之时期也。青年之于社会，犹新鲜活泼细胞之在人身。新陈代谢……社会遵新陈代谢之道则隆盛，陈腐朽败之分子充塞社会则社会亡。[23]

陈的敬告青年包括一些特定的忠告。精神上要独立而非奴隶的。人生态度要进取的而非退隐的。眼界要世界的而非锁国的。思想上要实利的、科学的而非虚文的、想象的。这些并非新见解。《新青年》在创刊第一年，肩负起了梁启超十年前未能完成的巨大的思想启蒙任务。虽然这些见解并不新鲜，但与先前相比，还是有极其巨大的差别。《新青年》早期读者们看到的，是大量、集中的辩论，是具有不同个人风格和趣味的混杂。陈本人爱好生气勃勃、态度鲜明、开朗大胆的行文方式，对诸如法兰西文化的伟大、东西方的根本差异、现代文明的历史等这些大问题最有兴趣。他也擅长精雕细刻的写法，如他所作的近世两大科学家传：俄国生物学家伊凡·梅克尼科夫（1845～1916年），德国化学家威廉·奥斯特瓦尔德（1853～1932年）。《物种起源》的译者、曾留学日本的老革命家马君武，为德国进化论者海克尔（Ernst Heackel，1834～1919年）写了一个具有学院派特征的详细介绍。曾在明治大学获得政治学学位的高一涵，非常精细地著文讨论了共和体制下公民的意义和自由与自由权的区别。



这个杂志的基本调子是善于鼓动而拙于分析。曾选译了马威克（W. F. Marwick）和史密斯（W. A. Smith）所著的《真公民》(The True Citizen)中的一章，并以恰当的格言开头："儿童者，成人之根基也"，"凡当为之事宜善为之"，"使汝功败垂成者，唯汝躬耳"，"天才无他，劳与勤而已"。《亚美利加》和《马赛曲》作为爱国赞歌的典范刊登了出来。译介了本杰明·富兰克林的自传，他被抬高为"其自彊不息勇猛精进之气，尤足为青年之典型"。奥斯卡·王尔德的《遗扇记》在该刊连载，称其"摹写英国政治及社会生活之特征"；更奇怪的是，王尔德被介绍成"今世欧洲文学自然主义派最伟大之作家"。该刊对"妇女问题"颇感兴趣，陈独秀翻译的马克斯·奥雷尔（Max O'Rell，1848～1903年）的《妇人观》(Thoughts on Woman)，预示了五四时期这个问题成为最重要的社会争论之一，其中有这样的智慧妙语："常誉妇人之男子，非知妇人者也；常毁妇人者，亦终不知之。"出于介绍这个组织的热情，全文翻译发表了梁启超12年前简要介绍过的《美国少年团戒律》(The Boy Scout Low)，其戒律有恭敬、忠诚、谦虚、节俭、友善，而且告诫人们，要坦然微笑着面对艰难困苦。

这个杂志介绍的内容，的确有些庞杂，例如，既有从赫胥黎（T. H. Huxley）布道书中选的《论改进自然知识的合理性》，题目翻译成了更容易理解的《现代思想的科学精神》；也有伯克（Edmund Burke）的演讲《美洲殖民地的自由精神》。总的印象是混乱，而且使人常常感到可疑的是，中国人似乎要被迫通过他们不熟悉的观念和理想的目录，区分出对陈独秀及其同事心中目标有用



的东西。“今其国之危亡也”，陈独秀 1916 年写道：“亡之者虽将为强敌，为独夫，而所以使之亡者，乃其国民之行为与性质。欲图根本之救亡，所需乎国民性质行为之改善。”[24]

到 1917 年，《新青年》的发行量已由 1915 年的每期 1000 份增加到 15000 至 16000 份。它因此实际上成了自由的北大知识界的大本营。1918 年初成立了编委会，其中成员计有陈独秀、钱玄同、胡适、李大钊，以及稍后加入的高一涵。每月的编委常提出新颖的题目出版专号。比如胡适 1918 年 6 月编辑了“易卜生专号”，1919 年 4 月为欢迎杜威访华，编辑了经验主义专号，由于巧合，这一期以后的 1919 年 5 月号，由李大钊编辑，主要用来宣传马克思主义和布尔什维克。然而，直到 1920 年，《新青年》绝大多数文章表达的是激进思想的一般观点，而一旦置于陈独秀的独断控制之下，它就成了中国第一个主要的马克思主义杂志。从《新青年》的历史和几个早期撰稿人的思想中，似乎可以看到新文化时期中国知识分子探索的大部分历史，看出他们从文化激进主义向社会和政治激进主义的逐渐转换，对此我们在第七章将详细论述。

在 1917 年 1 月发表的《一九一七年豫想之革命》一文中，高一涵把陈独秀“改造国民性”的注意力引到更尖锐的问题上：

> 近日从专制思想中，演出二大盲说，必待吾人之力极廓清者：即于政治上应揭破贤人政治之真相，于教育上应打消孔教为修身大本之宪条是也。往岁之革命为形式，今岁之革命在精神。政治制度之革



> 命，国人已明知而实行之矣；惟政治精神与教育主义之革命，国人犹未能实行。[25]

显而易见，在1917年至1919年《新青年》已经吸引了各种支持者时，这些就成为《新青年》同人追求的主要目标，也是自由派向来追求的目标。高的第一个观点可以解释为努力使政治与个人无关，换言之，把文化视为人的道德政府的产物，这种传统观点要修正，而代之以这样的观念，即政府仅仅是文化的工具，反映社会公民的价值观。由此转弯抹角得出的结论是，渴望在知识分子间建立一种新关系，以作为文化和国家的代表力量。对这个目标，高的第二个观点（也许是许多知识分子的观点）实际上是先在的必然。对儒家信仰明确范畴和儒学社会理论模糊假设的怀疑，是创建一个新的富有生命活力的社会和政治秩序的首要一步。但新文化激进主义走得更远，如我们将要看到的，他们大胆的真正的革命企图是，以包容广泛，注重实效，自由无羁的怀疑精神，作为培养人的性格、调节人的行为的基础，以取代儒家大一统的道德教条。

*　　*　　*

在讨论传统文化时，新文化知识分子用他们的新式有力武器，瞄准了古老高雅文化的堡垒。发表高一涵预测1917年革命文章的那一期《新青年》，也同时刊出了胡适写给该刊的第一篇重要文章《文学改良刍议》，这最初的一击，不久就酿成一场对古代语言、文学以及社会和教育传统的全面、毫无保留的攻击。如我们已注意到的，儒学并不是一种教义，新人通过效忠表白就可登堂入室；它毋宁是一门道德教育课程，目的在宣传一定的

社会和政治准则。因而它也是一个精心设计、高度发展、持久存在的垄断社会和政治利益的体系，而这个体系为掌握了基本文化技能的人所享用。对这种靠垄断维持的体系的挑战——文言文、限制其作用的文学规范、体现儒家品位的审美和道德价值的文学——同时也是对构成儒家制度主要支柱之一的精英统治（社会和道德）原则的挑战。没有任何东西能更形象地描述新文化知识分子打破传统对当代思想束缚的决心。“人是有的，没有声音，寂寞得很”，鲁迅在 1927 年写道，“人会没有声音的么？没有，可以说：是死了。倘要说得客气一点，那就是：已经哑了。要恢复这么多年无声的中国，是不容易的，正如命令一个死掉的人道：‘你活过来！’我虽然并不懂得宗教，但我以为正如想出现一个宗教上之所谓‘奇迹’一样。”[26]

胡适这篇标题谦谨的文章有所保留地陈述了这场准备就绪的运动的意义。一定程度的缺乏自信，以及与此相关的顽强的自我保护，是胡适个性中的固有特征。对他奉行的价值观的坚定信心，对历史变革进步目标不动摇的乐观信念，使胡适不仅成为知识分子坚定信念的表达者，而且也成为一个个性令人愉快，值得信赖的人。在许多方面，他是成功的新派知识分子的典范：一个成功战胜早年逆境的青年，一个未受中国社会及政治崩溃精神打击的幸存者，新文化时代出现的明星之一，善于表达，富于创造，是新文化理想最有说服力的倡导者。

胡适生于上海，他父亲 1891 年 12 月被委任为上海一个小官吏。但他童年却在远离这个中国最大商埠的故乡皖南山区一个小村庄里度过，1895 年他父亲死后，胡的母亲一直住在那里。胡适的成长环境并不幸运，但也



不比同辈人更糟糕或更严酷。家庭的良好教育不能拯救每况愈下的家境，打发门口的债主。胡的一个同父异母兄长死于肺结核，另一个则从小吸鸦片、赌博。在这种压抑而痛苦的家庭环境中，胡的母亲——是胡父的第三个妻子，俗称“填房”，23 岁即开始守寡——竭尽全力操持家务。胡适在家塾昏聩老师的枯燥指导下长时间学习，几乎不识一字的母亲（胡适回忆说她是自我牺牲和母性美德的完美体现）不懈地鞭策他成功；但在 20 世纪初中国变动着的知识和社会环境中，“成功”之途令人痛苦地无法确定。对于成功之道，胡适接受了他异母兄长的意见，后者当时正在长江沿岸的城市漫游。胡适于是放弃学习八股制艺，不再注重科举考试，1904 年他 13 岁时，随其兄到上海寻求“现代”教育。

胡适对上海 6 年生活的追述，生动地表现出他异端的思想与生活方式，以及开始萌发的社会政治责任感，当然还有革命前十年学生生涯中个人不幸的烙印。他在几所新学校上学，包括中国公学，其历史我们在第五章已经有所叙述。他如饥似渴地阅读邹容的《革命军》，梁启超的“新民说”，严复翻译的赫胥黎、斯宾塞、穆勒、孟德斯鸠的著作，在这期间他还尤为热衷学生的政治运动和宣传。但他仍然置身于革命运动的外围，对革命目标半信半疑。对国家危机的感受，对灾难的预感，读书致仕雄心壮志的破灭，缺乏有意义的个人机会，这一切都使胡像其他同学一样，几乎绝望，因此过起了一种多余知识分子的放荡生活。最终他决定投考庚款官费留学——这是与他初衷相背的最后一着，他成功了。1910 年秋他到达美国，是第二批 70 个庚款留美学生中的一个。

胡适服从了中国学生必须掌握“实用”知识的通行



见解，起初进入康奈尔大学附设的纽约州立农学院。但他的志向和兴趣别有所在，1912 年到康奈尔大学文学院，改学哲学和文学。他是个勤奋聪明的学生，尽管准备不很充分，还是取得了令人钦羡的成功。在伊萨卡的几年间，他获得了英国文学奖、哲学奖学金，并成为学生联谊会会员。他还是世界学生会康奈尔分会的主席。在威尔逊理想主义的全盛时期，这个在美国校园拥有众多热情追随者的组织，信奉和平主义和国际主义，反对恐怖的欧洲战争。世界学生会推崇的这种主张成为胡适终生信奉的原则："人类在国家之上"。此后他心目中的世界主义，不仅仅是知识的影响，而是与生俱来的一种情感和气质。在所有五四一代领袖中，胡适或许是对政治民族主义主张最少同情、最不理解的人。

1915 年，胡适从康奈尔转到哥伦比亚，在杜威指导下读哲学博士学位。如我们所知，他并非杜威惟一的中国门徒。但从 1917 年回国后，他就成了最著名也拥有最广泛读者的他自称的"实验主义者"。然而他天生不是个哲学家。杜威对他的影响似乎只证实了一个命题，那就是，哲学必须以普通感情而不是用抽象理论为自己辩护。坚信对负责任行为最可靠的指导是充分发展的批判性理解力；相信个人选择取决于清醒思考的这种能力：个人行为的后果将不损害社会目的与和谐的要求；相信自信而合理的怀疑主义比教条的激情更有助于理解事物——胡适回国后提出的这一系列主张并不是源于美国阅历的新发现。它们毋宁源于他自己的思考，源于他童年时代所接受的儒家宗教式怀疑主义、梁启超生动坦率的著作以及严译赫胥黎、穆勒著作的启发。革命激进主义不是这种公民教育单一而不可避免的产物，胡适和他的同代



人在革命前十年中就接受了这种教育。留美7年使胡适有了更广阔的世界观和对人类天性普遍性更坚定的信念，这超过了其他方面的收获。这一切赋予了他非凡的知识自信心。但它们并未从根本上改变他信仰的倾向。

然而外国留学的经历使胡适回到中国后，比许多他的同代人更感自豪。国外见闻使他有信心相信，一个社会完全有可能按照他所信奉的信仰原则——对人类理性的乐观信仰——存在。“在这块土地上”，多年后他写道，“似乎没有什么东西不可以靠人的智力和努力来获得。”[27]在新文化时期，这种信仰与时代精神完全一致。在后来那些年中，这种信仰在日益加深的政治社会危机的大背景下，逐渐变得与时代格格不入。胡的胆怯、怀疑，使他显得冷漠，他的自我保护使他显得傲慢，他对教条主义的民族主义的反感，则使他疏远了读者。也许，没有例证比这位归国留学生的自传能更清楚地证明新文化期望的脆弱。

使用白话写作的主张在1917年不算新鲜。如我们提到的，五四一代领袖中的许多人，包括几个后来反对白话文运动的人，在他们的学生时代都曾从事于出版为“大众”读者服务的报纸，并用白话文写作。他们提出了各种各样的书面语拉丁化的方案，并展开了争论。甚至世界语也有为数不多但能言善辩的拥护者。在此背景下，胡适提出的“刍议”——用一种谨慎的古典风格写作——似乎不是很革命的宣言。他说：须言之有物。不模仿古人。须讲求文法。不作无病之呻吟。务去滥调套语。不用典。不避俗字俗语。

在后来的论争中胡适的新创见是，白话文必须取代文言文，而不仅仅只作为文言的补充。他说，不能只把



白话文看作学术交流和教授文学时的一个方便工具。教育本身若不包含文化内容就毫无意义。因此，白话文必须成为国语，必须建设白话的文学。这种文学的基础早已存在，他坚持说，就埋藏在传统文化的残砖断瓦之下。明清时代的白话小说，一些中国最伟大诗人的随笔，元代以来发展起来的大众戏曲文学，甚至朱熹和其他理学家的说教语录，都为中国文学形式和适应新时代之形式的产生这一进化历史提供了证据。“白话文学为中国之正宗文学，为几千年来中国之唯一文学”，胡适坚持认为，“一切非白话文学皆无列为中国一流文学之价值……一千年的白话文学已播下文学革命的种子……因此中国文学将离弃盲目而自然变化之老路，而走上自觉创造之新途……我希望我们提倡文学革命的人……个个都该从建设一方面用力，要在三五十年内替中国创造出一派新中国的活文学。”[28]

胡适并没有意识到他的主张所包含的（他对之无动于衷的）社会意义。除非白话成为新文化的普通语言，他警告说，否则其结果将使“社会分裂为两个阶级：一边是‘我们’绅士；另一边是‘他们’普通人，大众”[29]。然而其他人比他更倾向于把白话文当作毁灭社会的手段来利用。陈独秀以一种独特的浮夸，很快把胡适的“改良刍议”解释成一场“文学革命”，对传统制度的社会文化假设的彻底挑战。

> 文学革命之气运，酝酿已非一日，其首举义旗之急先锋，则为吾友胡适。余甘冒全国学究之敌，高张“文学革命军”大旗，以为吾友之声援。旗上大书特书吾革命军三大主义：曰推倒雕琢的阿谀的贵



> 族文学，建设平易的抒情的革命文学；曰推倒陈腐的铺张的古典文学，建设新鲜的立诚的写实文学；曰推倒迂晦的艰涩的山林文学，建设明了的通俗的社会文学。……所谓宇宙，所谓人生，所谓社会，举非其构思所及，此三种文学公同之缺点也。此种文学，盖与吾阿谀、夸张、虚伪、迂阔之国民性，互为因果。今欲革新政治，势不得不革新盘踞于运用此政治者精神界之文学。[30]

这个革命军中早期另一个雄辩家是钱玄同（1887～1939），他出身于浙江一个书香门第的绅士家庭。他父亲曾任国子监祭酒；他的兄长是清政府一个很有经验的外交官，曾在清朝末年担任管理留日中国学生的学监。钱本人1906年至1910年间是早稻田大学的学生。在日本他加入了聚集在章太炎周围的青年激进派团体，他们都被章深奥的学问和原始无政府主义的政治学说所吸引。作为一个在古典文字学和哲学方面才华横溢的学生——1915年他在北大也讲授这些课程——钱由于文化上的激进观念，而成为青年中最坚定的反偶像崇拜者之一："疑古"是他本人的笔名。在文学革命中他不仅看出了陈独秀所强调的社会含义，而且也看到了知识解放的关键：

> 先生前些著论，力主推翻孔学，改革伦理，以为倘不从伦理问题上根本解决，那就这共和招牌一定挂不长久。……玄同对于先生这个主张，认为救现在中国的唯一办法，然因此又想到一事：则欲废孔学，不可不先废汉文；欲驱除一般人之幼稚的野蛮的顽固的思想，尤不可不先废汉文。……论其在今日学问上之应用，则新理新事新物之名词，一无



> 所有；论其过去之历史，则千分之九百九十九为记载孔门学说及道德妖言之记号。此种文字，断断不能适用于二十世纪之新时代。
>
> 我再大胆宣言道：欲使中国不亡，欲使中国民族为二十世纪文明之民族，必以废孔学，灭道教为根本之解决；而废记载孔门之学说及道教妖言之汉文，尤为根本解决之根本解决。[31]

究竟该怎么办？在钱看来，拉丁化是不明智的选择。他主张采用世界语。对浩如烟海的中国传统文化典籍，惟有“束之高阁之一法”。

后一种见解被另一个世界语鼓吹者推向极端，快活的老无政府主义者吴稚晖——“中国的伏尔泰”，在他的思想中，不顾脸面和抛弃小资产阶级情调这两者交织在一起，而且同样都是令人愉快的动机。他在1924年纪念五四运动五周年时写道，“古书是无价值的糟粕，应该把它们从学生手上扔到茅坑里去！”[32]

* * *

当然，也有持不同意见的人。对那些个人意识深深植根于古典文学文化传统中的人来说，世界末日即将来临似乎毫无道理。林纾说：“知腊丁之不可废，则马班韩柳亦自有其不宜废者。吾识其理，乃不能道其所以然，此则嗜古者之痼也。……吾辈已老，不能为正其非，悠悠百年，自有能辩之者。”[33]严复，中国最伟大的第一代翻译家，他同样反对使用白话文，至少反对以白话作为高级文化的媒介。在为他自己深奥古雅的译文风格辩护时，严复曾经认为，用缺乏修辞的语言无法精确地传达原意。然而他却深信，这个问题的解决非人力提倡所能做到。他

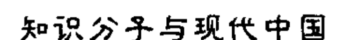


说："须知此事全属天演，革命时代，学说万千，然而施之人间，优者自存，劣者自败，虽千陈独秀，万胡适钱玄同，岂能劫持其柄，则亦如春鸟秋虫，听其自鸣自止可耳，林琴南辈与之较论，亦可笑也。"[34]

林纾和严复都是作为文人学士讲这番话的。新文化反叛者很容易就打败了这种古老声音微弱回响的反对意见，正如胡适评论的，林的哀叹是古典主义者的事业理屈词穷的"铁证"。无论他们对读者有何影响，林和严都与早年的激进政治运动没有任何关系。然而在王朝覆灭前，如我们在章炳麟那里看到的，革命政治和文化民族主义常常兼有一种单纯的破坏性个性。章本人在新文学论争中并没有扮演一个领袖角色，但他的几个从前的同事和学生却加入了两边的论战。钱玄同和鲁迅是著名的排外主义信仰的叛逆者。在始终坚持章的激进文化民族主义的传统主义含义的人中间，有一个精力充沛又很乖僻的刘师培。

刘师培（1884～1919年）是扬州一个著名书香门第的最后一个孩子，他的祖上在儒家时代的最后一个世纪中大都做教师、编辑和评论家。从这些声名卓著的祖先那里，刘继承了对古典学术的浓厚兴趣、渊博学问和维持家族学术声望的重任。其中一项，是继承刘的曾祖父以来代代相传的事业：《春秋》的评注汇编。这也意味着熟知17世纪明遗民的思想，尤其是王夫之的著作，王的遗著全集最早由刘的祖父编辑，19世纪60年代由江南印书局主持出版。

刘师培1902年中举，那年他18岁。次年考进士落第，在上海成为革命政治活动的积极分子。他与蔡元培、章士钊及其他人一起，创办一些短命的激进报刊，试图



取代新遭镇压的《苏报》。刘给他自己取笔名刘光汉（光复汉族合法继承权之意），名副其实地成为一个激进的共和主义者，并写了题为《攘书》（序言日期为1903年）和《中国民约精义》（序言日期为1904年）两个小册子。如标题所提示的，第一个小册子是反清宣言，大概是为了参加讨论章炳麟讲解的种族与文化两者的进化关系。第二个小册子试图从先秦古代社会神话中推断出卢梭式的"自然"社会，从而确认在中华民族最早的社会制度中存在一种"民主"倾向。

毫不奇怪，刘同时是光复会和同盟会会员。同样不奇怪，他也是创办于1905年的《国粹学报》的发起人之一和主要撰稿人。在当时发行的革命刊物中，这个杂志更多的是从学术上赞美中国的文化传统。刘怀着这样几种政治和知识关怀，1907年到了日本，应章炳麟之邀，参与编辑《民报》。在东京他一度成了无政府－共产主义思想的狂热鼓吹者，这种思想在当时留日激进学生中得到了广泛的支持。然后在1909年，出于多种受到公开猜测的动机，刘成为革命事业的叛徒，现在人们普遍相信，这期间他还向清政府出卖了他先前的几个同志。他回国后成为端方的幕僚，一直做到1911年11月端方被起义的部下杀死。民国初年在共和派的眼中，刘由于支持袁世凯的独裁妄想而耻上加辱；他是支持袁世凯复辟帝制的组织"筹安会"的主要发起人之一。虽然他的政治主张在这些年变化无常，但他至少对古代中国的高雅文化和学术传统仍然真诚信奉。他也依然故我地是一个知识和政治上的激进派，仍然奉行他的种族精神，既是人民的非难者又是鼓励者，在某种意义上与明遗民当时的所作所为一样。这正是他作为一个古典学者的声誉之所在，信



仰学术和政治分离原则的蔡元培 1917 年聘请他任北大教授。两年后他 35 岁时死于肺结核。在生命的最后几个月，他出版了最后一期《国故》月刊，其中把白话文运动贬斥为与公元前 213 年秦始皇著名的焚书同样野蛮的文化毁灭行动。

在刘师培，传统的政治激进主义和现代的政治反动联系在一起。章士钊，这位在 1903 年担任《苏报》编辑的革命学生，在五四时期，则成了一个我们过去通常称为保守主义观点的典型代表。对于章来说，《苏报》时期的政治激进主义，由于后来在爱丁堡大学几年攻读政治经济学的影响，而消退殆尽了。英国的环境，比上海和东京更适宜吸收穆勒、白哲特（Bagehot walter）的思想。辛亥革命后，他满怀对立宪政体和法制的信心回到中国，正基于此，他 1914 年在《甲寅》杂志上斥责了袁世凯的复辟企图。但是共和政体被野心军阀和无耻政客破坏的事实，使章认定中国还不具备发展民主的条件。他进而最终相信，对一个农业社会来说，也许工业化所付出的代价太高，而无法实现现代化。在 20 世纪 20 年代，章成为白话文运动文化及其社会后果的公开批判者。他自己的散文风格公认精练优美，出身于湖南农家的经历使他相信，恢复平等的儒家教育制度是可行的：

> 胡（适）君言社会不应分两种阶级，使文人学士，独擅文言，而排斥愚夫愚妇顽童稚子于文学之外。此今之卯蒲所称文言属诸贵族，必白话始为平民者也。方愚幼时吾乡之牧童樵子，俱得以时入塾，受千字科，四书，唐诗三百首。其由是而奋发，入邑庠，为团绅，号一乡之善士者比比也。寒门累代为农，亦至吾祖始读书，求科名，以传其子孙。凡通



> 国情者，莫不知吾国自白丁以至宰相，可以人之愿力为之，文字限人之说，未或前闻。

与“现代”教育家的主张相反，章坚持认为，新式教育是独占的教育，与乡村人的职业竞争和社会地位都不相干，因此只能吸引或接受远较老式教育制度为少的学生。“今之学校，自成为一种贵族教育，故其与文言白话之争，了不相关。”[35]

章士钊用一种理想化方式，唤起一种值得怀念的生活方式。对白话文运动更中肯的批评，则使用了五四激进派竭力追求的当代文化的语言，发表在《学衡》杂志上，这是个文学与文学批评月刊，创办于1922年，其主要创办人是梅光迪(1890～1945年)和吴宓(1890～1978年)，两人都是南京东南大学的教授，新时代的产儿。他们都是清华学生，在美国留学时又都受白璧德的影响，后者是哈佛好争论因而颇有争议的法国文学教授。无论是种族或文化优越感，还是对中国的怀乡之情，对他们的思想都没有太大影响。他们是现代知识分子，有良好教养和雅趣，完全能用英文发表文章，使世界主义的主张具体化为《学衡》杂志的宗旨：“于国学则主以切实之功夫，为精确之研究，然后整理而条析之，明其源流，著其旨要。”“于西学则主博极群书，深窥底奥，然后明白辨析，审慎取择，庶使吾国学子，潜心研究，兼收并览。”[36]

根据这一宗旨，《学衡》发表文学批评、诗、短篇小说，以及从亚里士多德到伏尔泰，从阿诺德到白璧德本人等西方作家的译作。如果这还不是西方文明的全部，那么就不能考虑把它作为捍卫墨守成规的儒家文化的最后



一道堑壕。“夫建设新文化之必要，孰不知之?”梅光迪问道。“吾国数千年来，以地理关系，凡其近邻，皆文化程度远逊于我。故孤行创造，不求外助，以成此灿烂伟大之文化。先民之才智魄力，于其惨淡经营之功，盖足有使吾人自豪者。今则东西邮通，较量观摩，凡人之长，皆足用以补我之短，乃吾文化史上千载一时之遭遇，国人所当欢舞庆幸者也。”这种对新文化的批评，并不是为了重新获得中国惟我独尊和文化专断的地位。它毋宁表达了抵抗现代性蚕食世界这一现象的愿望，回应了白璧德对当代写实主义和自然主义文学的批判，确认了他的信念:个人的文化个性决不能屈从于大众的价值和趣味，或为集体社会目标的实现而牺牲。

白璧德的灵感是古典主义的。新人文主义的英雄不是按上帝形象创造的人，也不是按原始天性创造的人，而是一个自立的道德行动者。白璧德认为，决不能贬低人的个性，使其归并成一种自然主义的共性，也不能走向另一极端，鼓励散漫任性的个人主义，从而在艺术或政治中形成幼稚狂妄的无政府主义。不难理解，一种拔高人类道德独特性的学说，为什么要呼吁受过教育的青年信奉儒家观念：人有在道德上弃恶从善的天性，有基本上依据道德本能行动的“自然”人性。非常有趣的是，大约在同时，吸引其他一些中国留学生到哥伦比亚师从杜威的，是与儒家传统观念发生共鸣的另外一些思想：对人类道德能力的绝对信心和与此相应的对教育的重视，对决定人类选择与行动关系的文化与社会环境重要性的信念，对社会和历史一致性的关怀。

但是杜威构想的善与真两个意义相关的术语，总是用来检验已获得的结果，并在最后的分析中，作为论证



个人和社会生存必然性的辅助。很显然，杜威哲学的主要指向，很恰当地为他早期一部著作的题目所概括：《达尔文对哲学的影响》。另一方面，白璧德拒绝考虑进化的必然性。他鄙视工艺技术和知识专门化——现代性的生存技能。他用多少有点固定的古典形式和审美规范界定道德价值，他痛惜当代文学文化把重点放在社会写实主义、浪漫的自我主义、主观主义和自发性所造成的堕落。

新人文主义被吴宓和梅光迪很容易地解释成对中国新知识分子自命不凡的一个打击。由梅光迪署名的《学衡》发刊词，彻底批驳了新文化运动的理论基础。这篇文章也强烈指控了新文化运动的领袖，他们“工于自饰，巧于语言奔走，颇为幼稚流俗之人所趋从。故特揭其假面，穷其真相，缕举而条析之，非余好为苛论，实不得已耳”。

中国的“现代”知识分子，梅写道，他们“非思想家乃诡辩家也”，“非创造家乃模仿家也”，“非学问家乃功名之士也”，“非教育家乃政客也”。他们“在以新异动人之说，迎阿少年；在以成见私意，强定事物。顾一时之便利，而不计久远之真理”。他们“所称道，以创造矜于国人之前者，不过欧美一部分流行之学说，或倡于数十年前，今已视为谬陋，无人过问者”。他们“以模仿非笑古人，斥为古人奴隶”，而他们自己“模仿西人”，其作品毫无创造可言，“与旧时之八股试帖”并无不同。他们对诸多学科只有一知半解，却公然著书立说，“每一新书出版，必为之序，以尽其领袖后进之责”。他们鼓吹“学生自助”，“校务公开”，以迎合青年。一言以蔽之，“语彼等以学问与良知，犹语商贾以道德，娼妓以贞操也”。



这篇文章仍然显示了文化自豪感。“然吾之文化既如此，必有可发扬光大，久远不可磨灭者在。”梅光迪写道，“非如菲列宾夏威夷之岛民，美国之黑人，本无文化之可言，遂取他人文化以代之。”正如梅本人所认同的，他所谓的真正学者，是一个理想化的儒家文人，一个优秀的君子，严肃认真，忠于其目标，不为学术的或时尚的要求所动。“学问家为真理而真理，重在自信，而不在世俗之知；重在自得，而不在生前之报酬。故其毕生辛勤，守而有待，不轻出所学以问世。必审虑至当，而后发一言；必研索至精，而后成一书。”巧言令色、喋喋不休的新文化承办商们就完全不是如此[37]。

在这种刻毒的议论之下，我们可以觉察到与文化民族主义者如章炳麟、刘师培和保守分子如章士钊所持立场不同的一个微妙而重要的转变。对梅光迪来说，保存中国“国粹”不仅仅是个民族形式问题，而是文化形式和人生之间普遍关系的问题。他对中国古典文人文化（而不仅仅是文言）的评价准则，不是因为其中国性而视为神圣遗产，而是因为它以本土民族的形式，表达了具有普遍意义的价值：知识自律和审美节制这样一种完美的创造精神。《学衡》批判的不是新文化运动中“洋”的东西，而是“现代”或假装成“现代”的东西。因而它预示了对中国现代化的物质和精神后果的一种更广泛的“新”传统主义的批判。但在把注意力转向这场论争之前，我们必须更仔细地考察新文化本身的某些方面。

*　　*　　*

我们已经论述了作为一个群体的新文化知识分子，和作为一场运动的他们的普通教育纲领和出版物。而在必须对这种概括作出解释时，最好谨慎从事。正如1898



至1911年间革命运动包括好几派支持者，他们在特定政治目标上的意见一致，而对其手段和后果则看法分歧一样，从事新文化运动的知识分子一致反对“旧文化”，但如何解释旧文化，用什么手段完成其转换，他们的看法却大不一样。大体在1915至1920年这一阶段，他们的阵营曾达到一定程度的团结。从20世纪20年代初往后，社会和政治意识形态的要求逐渐增长，加上革命组织再度崛起，新文化运动的现代派和激进派（为方便我们姑且如此称呼）之间产生了分歧。日至中天之际，正是开始衰落之时。人们注意到，自相矛盾、德高望重的大师胡适正是如此，一些历史学家认为，由于政治和意识形态的多方面的影响，五四运动标志的不是开端，而是结局的开始，是新文化经验的结束，或者更广泛地说，是上一代就已开始的知识实验和启蒙时代的终结。

尽管1920年后意识形态的要求日益强硬，知识分子言论的内容日益政治化，但不能把新文化现象仅仅轻视为开场或结尾时的一个插曲。它为富有创新精神的思考和新鲜政治社会观念的普及化，创造了一个相宜的环境。它在很大程度上恢复了中国知识分子在民国初年的幻灭感中失落了的自信和自尊。因此，一方面，它为有计划地继续追寻目的和方向准备了道路；另一方面，它确立了对新文化思想极为重要的价值——自由探索和自我表现的价值，务实判断和合理瞻望的价值，这些价值的确立对中国知识分子的判断标准产生了极为深远的影响，他们据此继续严格地评估后来政治的合法性，直至1949年的巨大转折，甚至延续到这以后。

“这个新世界与我们的文明如此不同，身处其中，我们怎能安然无动于衷？”1917年，胡适准备回国承担大

任，他在美国已为此做了多年的准备，他写道："我们如何吸收现代文明，以使它跟我们自己创造的文明互相融合，协调发展?"[38]许多中国知识分子——甚至包括胡适的批判者和敌人——都会认同这样的态度。甚至对那些怀旧情绪很浓的人来说，都很清楚不可能再回到过去时代的形态和制度。只有极少数康有为的追随者，支持满清 1917 年 7 月短命而愚蠢的复辟。对于五四前后的大多数中国知识分子例如胡适来说，问题在于，如何在过去与现在之间保持或创造一种连续性，以使中国的存在具有意义。

正如劳伦斯·施奈德（Laurence Schneider）在他对知识分子"民族本质"的研究中所指出的，对连续性的关怀，常常被表述为要求坚持文学形式、审美规范和道德教学法这些构成中国传统精英文化内容的东西。对坚持知识分子传统使命的关怀，即要做国家和文化的代言人，因而是对公众具有重要意义的人；这一点虽然不明显，但在许多情况下却并非不重要。

新文化是这些主张的颠覆者，这不仅因为它攻击儒家制度的价值，而且也因为它的辩护者竭力证明着新文化的知识和社会作用。他们并不是第一次赞成把社会主义作为一种社会价值；如我们所知，这个荣誉要归于梁启超、严复和早期革命宣传家。但是，新文化知识分子第一次确证了在思想和行为上个人主义风格的极端重要性，这种风格是一个人有道德良知的表现。他们绝非对社会漠不关心。但是，如我们提到的，他们倾向于按照社会的文化个性而不是政治共性来界定社会，他们推崇个人独立于团体、知识分子独立于国家这样一种思想和性格品质。他们痛斥中国传统社会的奴性态度，在他们

看来，这种奴性在把儒生束缚于行使和幻想帝国权力的依赖关系中表现得最为明显。

于是，我们在新文化一代人中，第一次遇到了可以恰当地称之为中国知识界的这样一群人：一个自觉地进行批判和自我批判，站在反对党立场的知识群体，他们要求发挥影响是基于这样的自信，即个人意见、个人品格、个人趣味具有公众意义，并能引起公众的注意。

如果新文化运动有它自己的一个思想体系，那么这个体系只能用歧义纷繁、争议无休的“自由主义”这个词来概括。这是一个麻烦的概念，尤其是在西方文本中，具有不同的政治和历史含义，但在中国的政治理论或制度史中则缺乏具体的内涵。以“自由的”政治体系的存在为核心的制度，无论在实践中还是儒家传统的思辨论述方面，对中国人来说都是陌生的。在汗牛充栋的儒家政治文献中，找不到以法律规定来限制政府的思想先例，也找不到由体制的契约来规定和保护不可剥夺的公民权利的思想先例。

就文字上讲，传统语汇中没有一个词有自由的含义。“自由”(Freedom) 和“自由权”(liberty) 在 20 世纪初才被翻译成汉语的“自由”一词，这个词是日本人在 19 世纪为适应现代需要从中国古代文献中借用的诸多词汇之一，最终中国人采用了这个词，尽管不是特别相信。在古汉语中，自由表达的意思带有强烈的佛道色彩：“随心所欲”的观念，这是一种被儒家彻底批判为应受社会谴责的行为方式。甚至梁启超也埋怨这个词含有满不在乎、无法无天的意思。严复则不然，他认为，“自由”意味着人无论想怎样自由，总要受到限制。在他翻译的穆勒的《论自由》中，他深入探究了这个问题；然而他力所能及



的，只是提醒人们，使用陌生的同音异义字，会蒙蔽读者，使其误入歧途。1903年此书出版时，严复放弃了原来的题目“自由论”，而改为《群己界权论》，这个改变反映的不仅是术语的困难，也反映了严复对穆勒著作主旨的理解。

20世纪一二十年代具有自由思想的中国人因而通常并不自称为“自由主义者”，或作为“自由”计划的支持者发言。然而，在我们看来，自由主义仍是描述他们共同事业（根本目标及其政治意义）的最恰当的概括。新文化自由主义者试图确立文化活动必须的价值准则和一种开明的、批判和自我批判的知识精英的生活方式，作为整个社会的规范。在20年代末和30年代初，这种努力受到了某些政治主张的浸染，以稍微不同的语言，构成了当时一再发表的各种宣言。这些自由主义的宣言一律把注意力集中在相似的要求上：言论、出版、集会和信仰自由按理应得到保证；政府对公众意见所作答复和所负责任，应通过议会制度表现出来；行政部门尊重立法机关的独立，而且受法律制约，不能自行其是；最根本的是，国家组织从制度上应有合法地位——就是说，要根据由广泛的政治和社会舆论所肯定的价值准则来监督政府*。

* 两个最典型的例子是《为自由而战的宣言》和《我们的政治主张》。第一个发表于1920年8月，由胡适、蒋梦麟、李大钊、高一涵、陶孟和、张慰慈和王徵署名。它谴责了“过去九年的伪共和制”，呼唤“由民众创造真正的共和”，它只能经由创造“一种能培养真正的自由思想和自由批判精神的氛围”才能达到。《我们的政治主张》发表于1922年5月，署名者还是这些人，但增加了蔡元培、丁文江、陶行知、梁漱溟以及其他几人。它要求建立一个“好人政府”，并且敦促先进的中国人，不计较思想上的差异，团结在这面大旗下来[39]。



然而，作为流产了的共和悲剧的见证人，新文化自由主义者们被迫相信，即使最精心设计和最进步的制度，也只是纸上的计划，不能达成必须的改革目标。因此他们不再过多强调从制度上解决自由问题，而是更强调能使恰当的制度具有长久生命力的对自我和社会的态度。他们要求其他——从中意志将得以实现——他们自己列举出的自由：约瑟·奥尔特加·Y. 加塞特（Jose Ortega Y Gasset）称之为"由其与传统观点相背离的能力来衡量的精神自由……知识权力"[40]。因此，他们坚决主张，在一定程度上，代表文化艺术自我表现的大众传统的中国文化和代表受蔑视的古典准则的儒家文化，是泾渭分明、截然不同的传统。因而他们也坚持，区分政治规范与道德规范、公众文化与个人文化，或者用更通俗的话说，区分习俗与知识，从而使行为合理化具有重要意义。

胡适在这种"新态度"信仰者中拥有最广泛的读者。1919年他写道，这种态度"只认得一个是与不是，一个好与不好，一个适与不适——不认得什么古今中外的调和"。正如胡适界定的：

> 评判的态度，简单说来，只是凡事要重新分别一个好与不好……对于习俗相传下来的制度风俗，要问："这种制度现在还有存在的价值吗？"……对于古代遗传下来的圣贤教训，要问："这句话在今日还是不错的吗？"……对于社会上糊涂公认的行为与信仰，都要问："大家公认的，就不会错了吗？人家这样做，我也该这样做吗？难道没有别样做法比这个更好，更有理，更有益的吗？"[41]

胡适在这里是以他习惯的角色——美国实用主义的普及



者——说这番话的。实用主义有好几副面孔——一种正式的哲学，对哲学的一种批判，或一种哲学的哲学，或一种认识论——这些对胡适都没有特别的吸引力，同样对其他杜威的中国门徒也没有吸引力。作为教育理论家的杜威是一回事，在改造中国学校课程上，他的影响是深远的；但作为经院哲学家的杜威，则不易被接受，而且没有用处。杜威的哲学之所以受重视，是因为他提出了一些适用于具体实践目的的问题，但在西方哲学史中，这些问题由来已久，人们一般并不感兴趣。另一方面，胡适和其他新文化自由主义者当然承认他们自己与杜威的启示有关，杜威认为，“道德”——为社会所必须因而也受社会制约的行为——没有固定的标准，既不专断也不绝对，其标准由于社会需要和人类天性不断交互作用，因而随时代的变化而变化。然而，新文化对人类本性的理解，主要不能归功于杜威社会心理学的精妙之处，而是来自一种过时的理性主义：儒家怀疑精神与孟子对人类道德可塑性的自信的混合物，对绝对理性权威的启蒙自信和19世纪那种对知识法则和常识的崇敬——所有这一切都由于相信通过教育能得以实现而被绑在一起。胡适不厌其烦地说，实用主义，或者他更乐意称呼的实验主义，是“唯一的方法论”——是对生存方法的考虑，而不是思考生存本身。对胡适和他的读者来说，这样一种方法论，在为从过去的正统观念下解放出来而进行的斗争中所起的作用，不言自明。如我们将看到的，这也是有意向正统权威挑战的一种陌生而新鲜的立场。

然而，不管胡适的问题和答案如何反传统，他的学术兴趣仍在传统方面：中国思想和文学史，也即中国人文主义的历史。对他和深受他影响的学生（如顾颉刚、俞



平伯、傅斯年、吴晗）来说，图书馆和档案馆比实验室试验站更能提供证明“科学方法”之作用的恰当机会。按胡适的解释，这种方法的准则是：积极搜寻新资料；尊重客观事实；对所研究问题的演化或历时的尺度要敏感；要意识到一个人结论的更多的言外之意，并要根据新材料予以修正。

他的第一部学术著作，未完成的中国哲学史的第一卷，是他这种方法的范例。此书以中国早期思想家的方法论为其组织框架，而不是历来认可的诸子百家；它从东周时代社会和政治的混乱中追溯中国思想出现的根源；它不是从传说中的上古文化人物，而是从老子和孔子开始讲哲学史。他后来回忆道：“我1917年在北大开始讲中国哲学以前”，“先要从伏羲、神农、黄帝和尧舜讲起。据顾颉刚的笔记，我第一课即讲老子和孔子，几乎引起了班上学生的抗议。”胡适在研究中国白话文学史时，试图确定明清长篇小说的作者和动机，同样也想证实“赫胥黎，杜威的思想方法的实际应用。我的几十万字的小说考证，都只是用一些‘深切而著明’的实例来教人怎样思想”[42]。胡适以他通俗化的才能，把科学方法归纳为简明易记的十字口号：“大胆的假设，小心的求证。”

胡适未接受过做一个科学家的教育，他至多不过接受了一个思辨哲学家的观点。那些对科学方法具有同样热情的人，比他更有准备，谈起来也熟悉得多。在近代中国的第一代科学家中，没有谁比丁文江（1887～1936年）更杰出，或更能作为一个科学原则的代表。丁出生于江苏一个绅士家庭，从小接受传统教育，20世纪初他考取了公费留学，先在东京呆了一年半，又应吴稚晖之



邀乘船赴欧洲，吴从爱丁堡写信说，真正的西方教育极好而且费用极合理。但费用远远超出了吴的乐观估计，这使丁在英国的7年间，大部分时间生活窘迫。然而，他是个勤奋的学生，1911年回国时，他已在格拉斯哥大学取得了地质学和生物学两个理学士学位，还上了一些医科大学预科的课。在欧洲大陆的几次旅行中，他也获得了大量欧洲生活的第一手资料。在民国初年的动荡年代，丁很快建立了他作为一个精力充沛的地质勘察家的声望，他主要在偏远而多山的西南各省工作。1916年他被任命为中国地质调查所第一任所长。对丁文江来说，"科学态度"是教育的最佳工具，因为对真理的日常探索，常需要消除偏见，不仅给学生以求真理的能力，还要启发他们热爱真理[43]。

科学是"一种认知方式，而不是已知事物"[44]，对科学的热情，一直是新文化舆论中比较持久的因素之一。但是，在20世纪初十年，中国从未出现科学观念。在这一点上，正像在其他方面一样，"新文化"是对20世纪初已经出现的改革思想主题的详尽阐发。正是由于梁启超和严复的广泛宣传，革命前十年在思想上成熟起来的那一代人坚信，人类经验和志向必须在进化论的指导关系内来理解。正是梁和严，为把库克(D. W. Y. Kwok)称为"唯科学主义"的那种东西奉为新的正统观念奠定了基础："这种观念把整个现实都纳入一个自然秩序之中，并且相信，这个秩序的各个方面，无论它们是生物学的，社会学的，物理学的，或是心理学的，都只有用科学方法才能认识。"[45]虽然梁和严的知识受益者一般都承认受惠非浅，但他们二人都未受到新文化一代人毫无保留的尊重。诚然，他们二人生前（严死于1921年，梁死于



1929 年）都从科学世界观的唯物主义含义退却了，但是，相信人类经验表层之下存在一个可以理解的目的，历史唯力论、机械论观念，以及使 20 世纪中国政治和社会理想主义充满活力的决心，这一切主要应归功于严复和梁启超鼓吹的令人信服而又大胆的进化论的进步主义。

20 世纪初社会达尔文主义在中国的兴起已在第五章有所论述，但其原因还需进一步说明。正如理查德·霍夫斯塔特（Richard Hofstadter）指出的，在 19 世纪末的美国，这一学说与保守主义"携手并进"，并且"因为它，而造成了改革意志的瘫痪"，但为什么对具有改革思想的中国青年产生如此巨大的吸引力？对他们具有实践或精神作用的是这样一种哲学，其特征，尤曼斯（Edward L. Youmans）在回答亨利·乔治（Henry George）关于对政治腐败和社会不公正能做什么的质询时有所概括："你什么也做不了！"尤曼斯说："你我根本无能为力。这纯粹是个进化问题。我们只能等待进化。也许要四五十年的进化才能使人们超越这种境况。"竭力想掌握自己命运的中国人，从尤曼斯平静的叙述背后的启示得到的安慰是："文明的灵魂……是和平的，建设性的，由理性控制的，缓慢改良进步的。想用强制的、暴力的手段取得突飞猛进的成就，注定要失败。"[46]

可以肯定，中国人起初并不是通过美国人的解释媒介，接受斯宾塞和达尔文的。严复读了他们的原文著作并有所反应。梁启超和其他早期激进派则是通过《万国公报》这种报刊，后来又更多通过日本的译介著作而逐渐了解进化思想的。美国模式的进化论在中国的广泛影响，只表现为新文化时代实用主义者人数的增长，以及从那以后，由于不同的著作和文本，而发生的对进化论

理解上的显著变化。

毫无疑问，早期赞同进化论的中国人，从斯宾塞本人那里，得到了与尤曼斯相同的感受："我们要的是观念，大的，有条理的观念。"[47]不管多么严酷无情，进化理论还是帮助中国人从他们最近的经历中获得了某种意义，而这是已经丧失信用的儒家史学不再能做到的。我们可进一步推测，瞻望人类缓慢得几乎令人难以忍受的进步，从心理上承受的压力，也许比接受道德过失的裁决要小一些，而后者正是儒家对政治和文化灾难作出的特有反应。斯宾塞的决定论至少对未来抱有希望，尽管人类走向这个未来时的沉重缓慢，犹如冰川移向大海。

然而，无论严复还是梁启超，都不允许自己的初衷由于斯宾塞进化中的决定论含义而有所转变。正如史华慈表明的，严复运用斯宾塞（正如他运用赫胥黎、穆勒、孟德斯鸠和其他西方人作为自己的灵感源泉）来讨论问题，完全与改良主义的时代特征相一致，而且最能鼓舞人心。在政治上，严复并不比那些更多卷入其中、更为激进的同代人差，对他来说，国家富强仍是最根本的目标。为竞争、斗争的历史作用辩护的进化论，有助于解释中国的危境。它也为解放中国人的社会和政治能力提供了一把钥匙，为他们提供了一个实现他们未曾实现、也许从未有过的目标的承诺：一个能承担国家责任的公民社会。在严复和梁启超的著作中，斯宾塞和穆勒还是有唯意志论和集体主义目的的显著元素。

严复 1903 年写道："不欺于古人，无慑于权威。"[48]这种普遍的怀疑主义，新文化反偶像崇拜者们声称是革命者和改良派遗产不可分割的一部分而予以接受的。但是稍后一二十年的自由主义者，在更明确的意义上，则



是梁启超和严复的继承者。梁和严是渐进主义者，他们认为，社会和政治变革不是那些革命者耐心等待的一些事件迅速而具有决定性的结果，而是一个缓慢而无法预言的过程。作为优秀的进化论者，他们不相信历史能突然转折流入反常方向的观念。

这种历史经验的必然连续性意识，在下一代，变成了新文化自由主义一个显著方面，而且重点也发生了重大转变。新文化激进派坚持认为，政治制度和能力是文化环境的产物。但对梁启超和严复以及20世纪初其他改良者和革命者来说，最大的问题仍然是政治领导权问题，这个问题，如他们认为的，只能在中国文化限定的框架内来解决。革命者要求政治要受监督；梁乞灵于开明专制；严则想象降临一个现代圣人，他“将早夜以孳孳求所以进吾民之才、德、力者”，进而“悉听其自由”[49]。

尽管充满忧虑，梁启超还是顺应了民国的生活，并使他的见解适应20世纪初变化中的世界。严复则不能，在许多受他译著影响的青年人眼中，他由于默许袁世凯复辟帝制而声誉大跌，正如这个复辟阴谋使如下断言信誉扫地：1911年革命已经解决了中国政治前途的问题。在新文化运动愈演愈烈之际，严复退隐了，在最后几年，他过着落寞的隐居生活，重新思考他曾用了那么多年去探讨的真理：“生存竞争与自然选择之法则无可逃避……优劣两造之竞争中，一方必亡。”[50]

新文化一代人把这种说教牢记于心。它也证实了这样一个严峻教训：竭尽全力才能生存。在随后的十多年中，许多中国知识分子抛弃了社会达尔文主义的信条，在有些情况下是由于反感其兽性化的历史观，在另一些情况下，则是由于它对历史事件发展过程中有意识干预的



可能性无动于衷。而克鲁泡特金的“互助”无政府主义这种多少有些温和的进化论，却吸引了许多追随者，尽管对许多人来说这不过是一个暂时的驻足之处。如我们将在第七章看到的，正是在这时，马克思主义第一次引起了认真的注意。这部分是因为，像许多人以为的那样，辩证法对推动中国历史发展的社会和经济力量提供了可信的分析；部分则是因为马克思主义为激进的行动纲领提供了用武之地，提供了改变世界而不仅仅是理解世界的方法。对于那些同情截然相反的政治文化观点的知识分子来说，在柏格森的生命哲学中得到了最有说服力的阐发的主观主义进化论，证明重新肯定道德自觉性和独特历史经验是正确的。

然而，中国自由主义者总体上仍然倾向于信仰社会达尔文主义的信条。他们反对严复和梁启超阐述过的道德与政治相制约的观点，也反对革命派坚持的需要“党派监督”的主张。但他们仍然相信我们所谓的“知识进化”——相信如果允许各种思想自由传播，那么结果是，留存下来的必然是“最适宜的”：这种思想最适于保证中国的逐渐复兴和转变。他们也认为，进化的时代观在社会和文化变革的有机过程中是一个决定性因素。在胡适、蔡元培、蒋梦麟、丁文江及其他受过西方教育的一二十年代知识分子的专题文章中，我们发现，令人难以理解地都有一种对当代危机和果敢行动的强烈的紧迫感，都坚信变革的步子不能过快。五四之后，中国积极的学生爱国者，一次又一次地受到老师的劝告，要他们认真考虑过几十年甚至几代人，公民才能缓慢成熟这一前景，同时敦促他们不要忘记他们的根本责任是学习。

原因不难理解，这种态度很快使自由主义者与更年

轻的一代形成了公开对抗。1919年夏蔡元培短期休假离开北大，蒋梦麟任代理校长，他直率地告诫学生，要明确他们的首要任务*。

> 投身救亡抗议运动的青年，你们今天反对的东西，明天还有。其实古已有之。"天下兴亡，匹夫有责"。但这不是解决问题的根本办法。如果我们真想救国，得先有文化发展的计划。除旧布新，要从日常一点一滴做起。[51]
>
> 你们在最近抗议中的爱国动机要给予高度评价。但如果继续这样，就浪费了自己宝贵的时间，而且你们汲取智慧的学校的存在也将面临危险。新国家非一日可建成……拿你们要在教室，图书馆，实验室，研究班的工作比，这种抗议是不值得的……[52]

9月蔡元培回到北大后，对学生讲了类似的话。校园经过一个骚动不宁的冬季，在五四运动周年纪念时，蒋梦麟和胡适发表了另一个告学生书，拿五四与革命前俄国和德国的类似运动，与晚近国内19世纪90年代和20世纪初的学生抗议运动作了善意的比较。"在变态的社会国家里面，政府太卑劣腐败了，国民又没有正式的纠正机关（如代表民意的国会之类），那时候，干预政治的运动，一定是从青年的学生界发生的。"但是，蒋和胡提醒

---

* 蔡被学生这种过激行为和政府的残酷反应所困扰，于5月9日辞职跑到杭州——这也许是为了避免引火烧身。蒋梦麟评论说："他住在群山怀抱的西湖边，像一个旧时的士大夫享受着湖光山色。"（《西潮》第123页）这确是非常古老的反抗形式，乞灵于"道不行则隐"的君子道德信条。蔡9月回到北大复职，但这不是他最后一次采用这种儒家的保护方式。



说：“我们不要忘记：这种运动是非常的事，是变态的社会里不得已的事，但是他又是很不经济的不幸事。”他们警告说，其长期的效果是破坏性的。会养成依赖群众的恶心理，而忘了“自己有许多事可做”。养成逃学的习惯还以为理所当然。养成无意识的行为的恶习惯，“一处无意识的做了，别处也无意识的盲从”。学生必须学习，蒋和胡强调说，不但要掌握他们应该掌握的知识，而且要成为自我修养和公民自律的表率[53]。

这种劝告给新文化自由主义者和正在兴起的学生运动的关系定了调子。但对 1919 至 1920 年的混乱局面，还有比这更清醒更内行的反应。对胡适来说，这种意见早在他留学美国时就已经表达过了。1915 中日危机最紧张时，海外中国留学生群情激愤，而胡适却劝大家要“镇静”。“不可忘记吾辈责任在学习；不可让报纸杂志扰乱了吾辈学业。吾辈只要认真，镇静，不动摇，不纷扰，安于学业，为将来振兴国家做好一番准备，只要国家能幸免于难——余也深信定将如此。若是不能，则从废墟中将其复兴。”[54]

在这种中庸劝说的背后，隐然有胡适永不放弃的信念。20 和 30 年代中国自由主义者的最大特征，胡适在十年前给美国朋友的信中就表达过了。“我终于明白，建立有效开明的政治是无捷径可走的。”“没有一定必须先决条件的好政府是不牢靠的。”“我并不指责革命，因为我相信这也是人类进化的一个必经阶段。但我不赞成不成熟的革命，因为它们是无效的徒劳。就我而言，我倒宁愿从基础做起。……我个人的态度是：‘无论如何，总以教育民众为主，为下一代打下一个基础’。这一个缓慢的过程是很必要的，而人却是极没有耐心！以我所见，这



个缓慢过程是唯一必需的。”[55]20年后，当中国面临“九一八”事变后日本侵略的更严重威胁时，胡适仍然乐观地呼吁要有耐心，要有长远眼光。他认为中国无疑会最终胜利，在一个历史悠久的国家，等待3年4年，40年50年没有什么大不了的。正是在这沉默的忍耐中，新的人民，新的国家就形成了，人们大可不必悲观[56]。

回想一下，这种历史意识似乎难以理解，如我们所了解的，时代的激流是多么快地淹没了这种乐观的展望：时间在缓慢启蒙计划这一边。诚然，对人口逐渐增长的中国人来说，等待越来越显得不现实，有些人甚至认为这是背信弃义地反对具有坚定目标的人。如我们将看到的，在整个20和30年代，新文化自由主义者在维护他们1915年至1920年得到的关注和声望的斗争中，打了败仗。但在早期那些年，渐进主义一般说来是新文化激进派的独具姿态。它是对“科学态度”的热情无处不在的必然结果，是缓慢积累的“事实”的必然结果，而根据这些事实客观描写中国人生活的现实，乃是解决中国问题的第一步。甚至急躁好动的陈独秀，最初也承认这种和平渐进的必然性。1915年他在《敬告青年》一文中写道：“夫以科学说明真理，事事求诸证实，较之想象武断之所为，其步度诚缓，然其步步皆踏实地，不若幻想突飞者之终无寸进也。”[57]

胡适对这种渐进的、独特的战略给出了一种古典公式。如他所总结的，“新思想”有四个基本目标：条理系统地整理古代学术思想；寻出每种学术思想的发生发展及其后果影响；用科学方法考证，澄清其意义；综合前三步研究，各家都还他本来一个真面目，还他一个真价值。以此达到再造文明的目的。“文明不是笼统造成的”，



他1919年写道：

> 是一点一滴的造成的。进化不是一晚上拢统进化的，是一点一滴的进化的。现今的人爱谈“解放与改造”，须知解放不是笼统解放，改造也不是笼统改造。解放是这个那个制度的解放，这种那种思想的解放，是一点一滴的解放。改造是这个那个制度的改造，这种那种思想的改造，这个那个人的改造，是一点一滴的改造。
>
> 再造文明的下手工夫，是这个那个问题的研究。再造文明的进行，是这个那个问题的解决。[58]

胡适1919年和1920年发表的讨论“新思潮的意义”的文章，与杜威在中国的演讲正好相呼应。杜威比胡适更甚，他提出的自由主义的战略，要降低到具体日常关怀的水平上。1919年秋天杜威在北大发表第二次社会和政治哲学演讲时问道：“改造我们的社会应从何处开始？”

> 我的回答是，我们必须从改造社会的组织机构开始。家庭、学校、地方政府、中央政府——所有这些都必须改造，但必须由组成它们的人民，作为个人的工作来改造——当然，个人要与他人协调，但仍然是个人，每个人要承担起他自己的责任。任何整体重建一个社会的主张几乎必然都要误入歧途。组成社会的机构无所谓“对”或“错”，但每个机构可以进行一定程度的改进。社会进步既非意外也非奇迹；它是那些行为受智力指导的个人所做努力的总和。
>
> 我们总不明白如何着手处理人类的问题；而当



> 我们开始处理，就犯错误，总之……如果我们逐一探讨我们的问题，并且试图个别地而不是按规矩予以解决，我们仍会犯错误；但我们几乎不会犯这么多，这么严重的错误。
>
> 我想在座的大部分是学生，你们必定特别能意识到我所说的真实性。你们凭经验就知道完成一系列小的任务，最终会产生重大成果……如果我们每个人负起他的责任，忠实地完成他所面对的各种小任务，最终结果就是我们所有人所渴望的改革。但如果我们把注意力只集中在改革本身，而放弃我们能承担的较小的任务，我担心会所得甚少，甚至一无所得。[59]

无论朋友还是批评者，同样都明白，新文化自由主义者不只想引进新课程、新书面语、新学术方法、新的七零八碎的外来知识、新“事实”。他们的潜在动机，是通过提倡和示范，普及新的行为模式、新的个性类型——实际上创造一种“新民”。有鉴于早期改良派曾强调，创造的新公民要能承担政治责任并履行参与政治团体的义务，新文化改良者强调了他们希望培育的新个性文化和知识方面的重要性。他们反复申述，能使中国人尽其社会成员职责的“自觉”、“觉悟”，主要不是按其政治态度，而是按共同的社会期望，以及共同享有的知识、责任心和韧性的标准来衡量。换言之，他们试图通过批判的分析和“科学的”教育，在我们完全可以称为实验室的条件下，培植出一种共识，这种共识只在少数其他几个社会——新文化自由主义者最为尊重的几个社会——经过几代人和数百年的社会实验和政治进化才得到。



这是一种幻想，其空泛与革命前共和主义者怀有的迅速从政治上突破的梦想没有两样。它一遇意外的历史事件就显得脆弱，而在20世纪20年代对立的政治环境中，更容易受到来自左右两派的攻击。我们将在下一章讨论革命派对新文化自由主义者的批判及其意识形态替代物，但在这里，我们必须注意来自文化（最终也是来自政治）右派的挑战：保守派或新传统派试图诋毁这一概念，即“科学态度”为道德教育提供了一种令人向往的，甚至可行的替代物。

* * *

“不佞垂老，亲见脂那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族三百年之进化，只做到‘利己杀人，寡廉鲜耻’八个字。……此不独吾言为然，即泰西有思想人，亦渐觉其为如此矣。”[60]这是严复1918年在写给他的老朋友和学生的一封信中的议论，他阐述了20世纪20年代新传统主义思想中占主要地位的几个问题：对共和制的幻灭，席卷西方文明的战争恐怖，西方人自己充满困惑和疑虑已成事实，日益相信“富强”的目标本身就不可避免会导致社会及道德的不幸恶果。严复没活到参加贯穿整个20世纪20和30年代的那场科学（意味着“西化”）的批判者与其捍卫者之间的论战，其实严复的通信在他死后发表在1921年和1922年的《学衡》杂志上，当时战线已经划清。如果要算功劳，是梁启超起草了新传统主义的攻击计划，至少是拟订了笼统的计划。

1919年梁启超率领一个非官方的中国观察家代表团出席巴黎和会。这是他第一次也是惟一一次去欧洲，也是在西方逗留时间最长的一次。他以巴黎为基地，遍游欧洲大陆和英国，再一次扮演了他熟悉的记者和精力充



沛的旅行家的角色：艾冯河畔的斯特拉特福，白金汉宫的花园晚会，曼彻斯特的工厂，巴黎的巴士底狱日，瑞士阿尔卑斯山的日出。这是一次闹哄哄的旅行，而且战争恐慌常使人陷于痛苦和绝望之中。梁启超1903年的美洲之行使他坚信中国仍有漫长的道路要走，而欧洲之旅则使他相信，西方已走得太远了。1920年他回到中国，对一度使他敬畏推崇的西方文明的命运，彻底绝望了。

梁启超的《欧游心影录》勾勒了一幅物质贫困、精神空虚的悲惨画面。欧洲已不再对理性和进步抱有信心，道德沦丧，满心恐惧等待着不可避免的社会剧变的来临。战后的欧洲，正如梁指出的，“一片沈忧凄断之色”，“不是道德标准应如何变迁的问题，真是道德这件东西能否存在的问题了”。他有理由希望，西方的道德渴望正开始转向有希望的方向。例如，他引证了正流行的克鲁泡特金的合作、非暴力社会主义学说和柏格森、倭铿(Rudolph Eucken)的唯心主义哲学。梁暗示，西方由此正在黑暗中摸索一条通向智慧之路——这条道路毕竟在中国帝国政治制度下不完全地实现过——道德价值与社会实践的和谐，“理想与实际运用的一致”，在儒家文化秩序中仍是至高无上的。所以，在西方福音派教义的宗教和世俗的时代之后，现在是中国人偿还债务或扭转局面的时候了。“我们可爱的青年啊！立正，开步走！大海对岸那边有好几万万人，愁着物质文明破产，哀哀欲绝的喊救命，等着你来超拔他哩。”[61]

梁坦率而真诚地表示了欧洲见闻使他产生的沮丧之感，同时对欧洲的批判又流露出自我陶醉之情。然而，其他观察家的“西化”同情心不那么坦率，他们即使不同意梁的结论，也大都证实梁的发现是真实的。例如丁文



江，他曾跟随梁的代表团于1919年在欧洲旅行了几个月，他从同样令人沮丧的见闻中得出了截然不同的教训。“欧洲文化纵然是破产，（目前并无此事）科学绝对不负这种责任，因为破产的大原因是国际战争。对于战争最应负责的人是政治家同教育家，这两种人多数仍然是不科学的。……他们这班人的心理，很像我们的张之洞，要以玄学为体，科学为用。”[62]丁文江认为，欧洲的野蛮状态，恰恰证明“科学的人生观”还没有渗透到欧洲大众文化中去。

陶孟和得出了多少有点不同的另一种结论。他是伦敦大学毕业的理学士，北大社会学和政治学教授，新文化自由主义团体中最坚定的成员之一。陶和梁一样，对1919年游欧所见的物质匮乏和知识沦落深感震惊，对日益逼近的社会革命的威胁深感不安，他预言，面对的这种力量，不是西方政府所能战胜的。但陶也预见到中国不会有传教运动，给陷于困境的西方带去安慰。相反，他预言，世界文明的前途要靠一种西方人能自己用于解决面临社会政治问题的力量源泉。陶说，无限制竞争的罪恶，必须用一种更为强大的生产性力量的集中来消除；但同时，生产控制必须变成“民治的公有”，以便削弱一小撮大工业资本家对经济力量的垄断。陶认为，公有制经济并不是国有化经济的同义语，后者只会导致管理的官僚主义化，而不会使经济生活民主化。他根本不相信，这种剧变在西方无需求助于革命手段就能实现，他认为这种革命手段就意味着阶级暴力的战略。他写道，能够确定的是，中国人必须学会前所未有的自力更生，因为未来的西方人会全神贯注于他们自己的存亡问题[63]。

值得注意的是，当马克思主义开始引起一些中国知



识分子的注意时，马克思主义对西方物质主义（或资本主义）社会的描述却为不同的中国人的见闻所证实，而他们当中许多人并不赞同马克思主义。无论是作为历史连续性还是必然性的结果，这个濒临经济崩溃、社会分裂边缘的文化景象，强化了在中国反对西方的斗争中作为一贯反帝武器的马克思主义的号召力，由此产生了我们将在第七章详加考察的结果。

梁启超随后抗辩说，他被误解了。他说，他的目的并不是要贬低科学，而是要恰当地界定和运用科学。声称科学“破产”，只不过转述了他在欧洲人那里听到的他们自己的话。他和他们的观点，只是提醒人们，19世纪的科学万能梦，极大地夸大了科学与解决社会福利和道德教育问题的关系。梁的“心影录”确实明确了他信奉的进步主义的个人风格。对中国传统的忠诚，他写道，必须建立在对这一传统彻底而“科学”的再评价的基础上。他敦促中国青年重新献身于个人主义：用他自己的话说，要“清醒”认清一个人的全部潜能。他告诫说，只有这样，才能避免“德国式的国家主义”，把个人特性强迫纳入同一模式，也就削弱了作为一个整体的社会的多样性和活力。

这种情调与新文化价值观完全一致。但这也暴露了梁的立场，他选择的回家路标，不是引自杜威或穆勒，而是《中庸》中的一句话：“唯天下至诚，为能尽其性。”《中庸》是对儒家信仰最有说服力的解释之一，儒家相信人天生就具有一种社会感情倾向，这集中体现在“仁者人也”这一表述中。而在儒家词汇中，“诚”是一个与正义、道德内省、毅力、正直连在一起的概念。“诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得。从容中道，圣人



也。诚之者，择善而固执之者也。”[64]既然《中庸》如是说，则梁的大部分读者都会准确领会他暗指的是什么，梁非常巧妙地要求他的读者重新考虑本土信仰的宗旨和历来深信不疑的道德直觉。

梁启超的长期忠诚的追随者们在1923年挑起了“科学与人生观”的大论战，发难者是张君劢（1886～1969年）。他出身于江苏一个殷实家庭，在东京早稻田大学留学期间就自称是梁的学生，那时梁在中国学生中的影响已经日益低落。1907年，张加入了梁的立宪“党”政闻社，由此开始了他违法犯禁而又徒劳无功的政治生涯。他是个新闻记者和教师，在梁生前一直是梁的学生和政治盟友。在日本他学习法律和政治经济学。1913年他首次游欧洲，在柏林大学学哲学。1916年他回国，回到了军阀政治的危险之中。1919年张陪梁去欧洲是极自然的事，从那时到1922年，他的大部分时间都在耶拿随倭铿学习。张从倭铿，从他所读的柏格森和德里希（Hans Driesch）的著作中，掌握了当代反理性主义和对唯物主义、实证主义进行内省式批判的语言。对于一个像张这样童年受过中国人理解的人类和宇宙本性有机统一教育的人来说，这种批判可能更容易接受。柏格森在《创造进化论》中写道：“哲学的责任，应当是使自己摆脱严格说来属于理智的那些形式和习惯，按照实际的效用，无任何保留地来考察有生的东西。它自己的特殊目的是思辩，也是领会；它对待有生的东西的态度不应当是科学所抱的态度，后者的目的只是在行动，而由于只有利用无生的物质才能行动，它就单从这个方面把现实的其余部分摆在自己面前……在摒弃理智从外部加诸自然的统一性时，我们也许能找到它的真正的、内在的和活生生的统



一性。”[65]

张回国不久，1923年初在对清华学生的演讲中，论调与此如出一辙。你们必须意识到，他告诉学生，教育造就了你们的前途。并非所有人生问题皆能归纳为明确的科学公式。科学方法是分析的，受理性法则支配；其作用实际上限于我们理解可被客观观察的关系，解决与人生关系不大的那些问题。人生观则完全不同：它是主观的，是直接经验的结果，是综合的而非分析的，是自由意志的、单一的，而非决定论的、统一的。最重要的是，人生观考虑的是，人的动机不能仅仅从生理的、物质的必要性和推理的计算来理解；还有一个人格的道德方向，一种“应该”意识，一种向善的……不可思议的，难理解的必然趋向。张最后总结他的观点：“方今国中竞言新文化，而文化转移之枢纽，不外乎人生观。吾有吾之文化，西洋有西洋之文化。西洋之有益者如何采之，有害者如何革除之，凡此取舍之间，皆决之于观点。”[66]

丁文江首先对张的挑战作出了反应。丁指责他有意歪曲当代西方科学哲学的主流，丁认为这种歪曲是一种怀疑论的唯心主义，其根源则在于达尔文、赫胥黎、詹姆士、马赫、皮尔逊和杜威。他们的哲学是唯心主义哲学，丁写道，因为这种哲学认为，处于概念关系中的感觉资料，只有经由心灵才能被理解；这种哲学还是怀疑论的，因为它承认现实可能性超出了感觉范围，因而是不可知的。让丁满意的是，探求可以验证的知识——即真理——因而又与必然保持思辨的东西的神秘莫测联系在一起。但他坚持说，这并不表明依赖主观、直觉、个性特质等张君劢所主张的东西就是正确的。“科学的目的是要屏除个人主观的成见……求人人所能共识的真理。



科学的方法是辨别事实真伪，把真事实取出来详细的分类，然后求他们的秩序关系，想一种最简单明了的话来概括他。所以科学的万能，科学的普遍，科学的贯通，不在他的材料，在他的方法。安因斯坦谈相对论是科学，詹姆士讲心理学是科学，梁任公讲历史研究法，胡适之讲《红楼梦》*，也是科学。”[67]

随后引起的争论一塌糊涂，常常意气用事，而且也没有得出结论。丁指责张最初的问题笼统而且含糊不清，更多中立的评论家则抱怨双方都未界定其概念术语，而且争论总是抓不住要害。由两方主要分子发表的冗长的辩论反驳并未减轻这种不满情绪，也未使参加论战的其他人感到满意。梁启超逐渐转向支持张君劢，尽管他既没有太高的热情也没有作太大的努力。对丁文江作出更有系统、更有思想的批判的是张东荪（1886～1968 年）。二张是老朋友，而且在以后的年月一直是亲密的政治盟友。张东荪也许是个更严谨的哲学家，他缺乏张君劢游欧洲所得的第一手材料(他惟一的留学教育是 1911 年前在日本呆过一段时间)，但他对当代西方知识分子的研究领域有详尽细致的了解，而且有深思熟虑的独到见解。张斥责丁过分简单化地把科学归纳成一种描述分类的事业，一种仅仅是整理资料的方法论。张问道，这样的科学怎么能理解解释爱因斯坦的相对论？他反驳说，科学的普遍法则，并不像丁说的，只是对最大可能数量的“事实”作出简单解释。科学所产生的公式远有更广泛的

* 中国历史思想和著作是梁长期关注的问题之一，是他后来大量学术研究和一些最著名学术演讲的主题。胡适对《红楼梦》的文本研究，与顾颉刚和俞平伯的研究，是运用新批评方法最早、最著名的例证。



含义和用途。科学不仅仅是方法论，它是一个过程，在过程中有组织的大脑得到超出组织本身逻辑的见解。张为更进一步的争论提出了问题：现存文化环境是否或如何影响、决定这种见解的性质。

在张东荪看来，不管怎么说这都是一场愚蠢的争论。他发现，丁文江并不是真正运用“科学”去攻击“玄学”：他只是重复了熟悉的新文化反对迷信的主张，而且赞成学院式的客观和勤奋。另一方面，丁文江的几个同盟者，指责他为主观主义留下了“不可知”的逃避余地，未能沿着唯物主义科学世界观的方向走到底。刚从欧洲回来的60岁的吴稚晖，成功地提出了委婉的辩解，公开赞扬一种不动摇的机械唯物主义的“人格信仰”，这种信仰不偏不倚地包容了达尔文主义的进化的自然秩序概念和道家的自然的宇宙生成及转换的概念。胡适从未像这时那么远离科学法则，他坚持说要把吴奇怪的论调作为这次论战的定论来读，并且大力赞扬这位勇敢的老先生的大胆宣言：“上帝呀，神呀，还是取消了好。”“开除了上帝的名额，放逐了精神元素的灵魂。”说他“戳穿了‘人为万物之灵’的玄秘”[68]。

尽管论战散漫含混，“科学与人生观”的讨论还是具有一定程度的界限和连贯性。张君劢在清华讲演后几个月中，陆续发表的文章于1923年底结集出版了两卷书，陈独秀和胡适作序。陈那时已成为一个坚定的马克思主义者和新成立的中国共产党的总书记——这一转变我们将在第七章详加讨论。虽然陈和胡不同意正确理解的“物质原因”，但他们从各自不同的立场出发支持“唯物主义”的观点，而且是科学事业的坚定支持者。正是他们不受约束地总结论战的经验教训这一事实，反映了普



遍的看法，即“科学主义者”赢得了这场战斗。

但更广泛的论战仍在猛烈展开。科学与玄学的论战成了更广泛的东西方文化性质与意义的根本差别这场大论战的一个组成部分——这是19世纪末以来的老问题，现在则表现出新特色，表现为20世纪20和30年代革命和反革命意识形态之间的斗争。显而易见，这场论战在新文化自由主义者这些受过西方教育而且自以为是的国际主义者的心目中具有重要意义。就在张君劢承认历史倾向于他的论敌时，他又触痛了1923年论战过程中的敏感神经：

> 我国立国之方策，在静不在动；在精神之自足，不在物质之逸乐；在自给之农业，不在谋利之工商；在德化之大同，不在种族之分立。……以农立国，既乏工艺之智识，又无物质之需求，故立国虽久，尚可勉达寡而均，贫而安之一境而已。今而后则何如乎？……此其强弱优劣至为明显，故多而不均，富而不安，殆为今后必至之势矣。[69]

这里借用《论语》的语言表述了均贫富的社会理想：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。”这种观点是儒家政治经济的基础，而这句话本身经常被张和其他新传统主义者用来标示对自强的一种取舍，同时证实中国对西方的精神优势。

在20世纪20年代初，这种新传统主义或偏爱中国传统文化的观点由梁漱溟（1893～1990年）作了最详尽的阐发。他在20世纪中国社会和思想史上是个个性颇为鲜明的人物。作为一个书香门第的第23代传人，尽管处于政治变乱的年代，他仍然保持了自13世纪以来家庭的



文化传统和教养。在这个词能适用于中国的最确切的意义上，梁是一个贵族后裔。他的祖父死于19世纪平息山西叛乱的战事中；他的父亲梁济是庶出，但也是家中惟一子嗣，在北京长大并接受教育，在家中受到贫穷、严厉的道德和期望科举成功的多重束缚。梁济及时成为一个坚定的自强运动赞同者，一个康有为期望的变法支持者，一个名副其实的改良派。在清王朝行将覆灭的年月，他的宦海生涯默默无闻不受赏识，但受人尊敬；在家中他树立了一个与循规蹈矩的儒家家长截然不同的榜样，鼓励子女追求非正统知识，培养思想独立意识和自信心。他的次子梁漱溟，终其一生，都表现出了这种品格。

毫不奇怪，梁漱溟早年在北京接受的教育，使他接触并同情激进的改革者，最终接触并同情革命运动。1911至1912年梁漱溟在南京积极投身革命政治和新闻事业，这使父子关系日益疏远。梁济，作为一个根本不相信共和制的君主立宪主义者，从一开始就憎恶损害了中国革命后新秩序的道德上的松弛放纵和政治上的玩世不恭。梁漱溟也很快清醒，但他的反应并不能弥补与其父的裂痕。他从公众活动中退了出来，沉浸于佛教的教义原则之中——在梁济看来，这种治疗办法，和儿子早几年的革命狂热一样令他苦恼。1916年，梁漱溟从这种退隐生活中解脱出来，精神焕发，充满了救世主式的自信心和圣贤式的智慧、端庄风度。早先他从事革命新闻工作时就与蔡元培相识，当蔡聘请他在北大讲授印度哲学时，他接受了。

那是1917年，梁24岁。大约一年后，1918年11月的一个早晨，梁济自沉于北京一个湖中，多年来他一直住在湖畔，过着躲避繁纷世界的简朴的学者生活。这是



一个经过深思熟虑的举动——为清王朝作出的牺牲，正如梁在他最后的《敬告世人书》中所指出的。自杀在知识界引起相当大的震动，人们议论纷纷——反对的、怜悯的、同情的都有，议论来自许多新文化的发起人，而新文化，正如有些人所相信的，使梁作出了这种极端的抗议。梁的死实际上与效忠满清王室毫不相关：他的死没有任何具体的理想（拥护君主政体或别的）的原因，而是理想主义本身的原因：正如他也曾写道的，是为了表明"能拯救我国风俗于堕落的公正正义"[70]。

这个悲剧对于梁漱溟的冲击当然极为深痛。他实实在在地皈依了他父亲以身相殉的儒家信仰。因为他第一次认真阅读了梁济信奉的经典著作。他摈弃了佛教的独身生活，娶妻成家，以服从孟子不孝有三，无后为大的训诫；最终他有了两个儿子。更有甚者，在随后几年，他开始把自己知识体验中截然不同的因素综合在一起，这样做的最初成果是一系列演讲，以《东西文化及其哲学》为题于1922年发表。

这是一部出于空想的著作，其理论框架独出心裁，哲学假定无拘无束。梁开宗明义，坦率提问："中国能存在吗？"一开始他就反对文化妥协的可行性。"取中西之长"这种胡适等世界主义者所宣扬的观点，被梁斥责为企图混淆基本的根深蒂固的文化差异。中国必定是中国人的中国。然而，梁毕竟在他那一代的环境中接受了充分的学校教育，因而非常关心进化论。所以，中国的存在，必须设法符合于一种进化论框架。为此目的，梁提出一个精心构筑的论点，证明文化——人类集体对环境的反应——基本分为三个类型或范畴。每一种文化都反映了一种不同的主观意识或"意志"，每一文化起一种必



然的历史作用，并且理想化地处于一个前后相继的、进步的、世界性的历史模式中。第一阶段最典型的是西方，这是一个进取阶段，征服自然环境以满足人类的物质需求。第二阶段中国最典型，人类由肉体生存问题转向关怀能保证社会和文化存在的社会道德伦理问题。最后是印度式的阶段，对人类精神的内省式的全神贯注将成为占统治地位的问题。

根据这个构想，西方的优势和中国的劣势，都可以用沿着一个单一进化的连续统一体的相关发展来解释。梁分析道，中国从第一阶段向第二阶段的转化太早了，他创造了并且得承受一种物质匮乏的文化，这很容易成为西方军事、经济和思想侵略的受害者。但现在，梁继续说，西方的第一条路已经达到了自我毁灭、文化和精神疲惫的程度。生存本能迫使它自愿转向“中国的道路”。梁所谓的中国道路，被他的传记作者艾利特（Guy Alitto）描述为“左翼王阳明儒学”[71]：从思想上和社会中积极介入人类境遇问题，以直觉而不是知识（无论是经义还是科学）指导道德行为，坚持认为道德原则应通过在具体社会关系中的运用来证明其正确。

为了证实他的主张确实是西方思想发展的趋势，梁整理出选自当代西方各种著作的确凿证据。克鲁泡特金和倭铿自然被想起，柏格森的生命哲学由于强调本能的非理性的经验反应也在搜集之列。梁还引述了一些更引人注目的证据作为他的对立面，著名的有杜威和罗素，在1922年和1923年，梁的读者对这两个西方智者非常熟悉。当然，梁也明白，在他认为最重要的直觉道德顿悟和杜威的“真”知识之间，有一种根本的对立，杜威把真知识定义为“系统知识，这种知识的系统化是通过人



类活动对自然现象的安排来完成的……这种观念能被经验证实并可得出预想的结果”。据此，梁把美国的实用主义看作西方生活态度的极致。但同时——就在同一讲演中，几乎以同样的口吻——杜威表示对抽象的哲学思辨的不信任，这与梁自己的态度完全一样。而且，在王阳明“知行合一”的实用主义信条和杜威的如下告诫之间有明显的关联：“无行动就无真知。……不据我们的观念行事就不能期望获得真知。”[72]在北大的一次演讲中，杜威本人慨叹偏重研究自然而忽视其他事物，尤其是“人事”。他确实觉得东方哲学家在另一方向上已走得太远，并且说他的希望是调和这两种极端。至于梁，则很满意地注意到，“现在，西方哲学确实正将其注意力转向人事的根本问题”。

罗素也需要梁公正地选择。他把罗素介绍成一个其哲学未受进化论影响的老派理性主义者[73]。但罗素是怀着对欧洲历史近来发生的一切的极度悲观、对工业文明价值彻底绝望的心情到中国来的。而且，他抵达后，对苏联正在实行的革命社会主义的希望又破灭了。在访华期间，他又对中国传统文化的某些方面产生了一种浪漫的钟爱之情，这与梁漱溟的偏见不谋而合。“我去讲学”，罗素写道，“但我在那里每一天，都觉得我教给他们的少而向他们学到的多。”他接着说：

> 珍视智慧或美、甚或简单生活乐趣的人，将更多在中国而不是在神经狂乱、骚动不宁的西方找到这些东西……儒家设定，人在根本上与世界和平相处，它只教导人为何活着，而根本不鼓励享受人生……我要说，我们文明的独特优点是科学方法；中



> 国的独特优点则是对人生归宿的合理理解。人们希望这两种文明逐渐结合在一起……作为对我们科学方法的报答，我希望我能够期待中国给我们一些宽容的美德和心灵的沉思宁静。[74]

“对人生归宿的合理理解”概念，正是梁漱溟所说的“中国道路”基本的拯救能力之所在。

> 中国人总是持容让的态度，对自然如此，对人生亦然，绝无西洋对待抗争的态度；所以使古代的制度始终没有改革。……数千年以来使吾人不能从种种在上的威权解放出来而得自由；个性不得申展，社会性亦不得发达，这是我们人生上一个最大的不及西洋之处。然虽在这一面有如此之失败不利，却是自他一面看去又很有胜利。我们前曾说过西洋人是先有我的观念，才要求本性权利，才得到个性申展的。但从此个人间的彼此界限也划得很清，开口就是权利义务，法律关系，谁同谁都是要算账，甚至于父子夫妇之间也都如此；这样生活实在不合理，实在太苦。中国人态度恰好与此相反：西洋人是要用理智的，中国人是要用直觉的——情感的；西洋人是有我的，中国人是不要我的……虽因孔子的精神理想没有实现，而只是此古代礼法，呆板教条以致偏欹一方，黑暗冤抑，苦痛不少，然而家庭里，社会上，处处都能得到一种情趣，不是冷漠，敌对，算账的样子，于人生的活气有不少的培养，不能不算一种优长与胜利。[75]

《东西文化及其哲学》包括了新传统主义思想的所有主要前提，其中最基本的，也许是把人的天性划分为



“内心的”与“外在的”两个领域，或精神的与肉体的两个方面，这种两极划分源于儒家和新儒家对人类天性的理解。对从社会关系水平上否定这种划分，梁表现出一个新传统主义者特有的反感。甚至最进步、最温和的西方政治文化，也要依靠创造一种正规的、非个人的、循规蹈矩的关系网来满足其文化控制的需要，这种关系网使如下观念得以永存：人类只有在适当的利益基础上才能和睦相处。对人类潜能这种估价的对立面，是新传统主义的幻想：社会以一种共同道德，一种“人类”感情维系在一起，这种道德或感情就是人们熟悉的“仁”的概念，对梁来说，它仍然是儒学跳动的心脏。

毫不奇怪，批评者和赞扬者同样认为梁的演讲是想复兴传统价值，反对现代化者的要求。梁郁郁不乐。被视为新文化运动的障碍“使我感到非常悲哀。我不认为我反对他们的运动！我赞成而且鼓励他们的努力！”[76]梁的确认为新文化积极分子所推动的许多变革是必须的。而这种态度使他发现自己陷于同样进退两难的境地。他以坚决反对文化综合开始，否定了这样的概念：一种文明的实质、它的集体的文化个性，由于某种原因，与人类内省的实际运用有所不同。他明确指责19世纪的“体用”公式是说不通的。但最终，他采取的立场使读者觉得是一回事。为了保证其自救，梁声称，西方现在必须转向中国道路。但中国自己，由于同样的原因，必须寻求西方道路。“我们的运气极好”，梁写道，“倭铿和柏格森还呆在家中，而杜威和罗素已来到我们中间”。

> 现在吾人急迫所需的，是根除使我们分裂的国内争斗，酌情确立个人之生命与财产权利……科学



> 与民主的精神完全适合我们的情况，我们只能无条件认可此种精神而无须有所保留。所以我力主"全盘承受"西化。当今急务是如何接受此种精神，舍此我们便不配谈人性格或真学问。仔细观察我们近来所受苦难之性质，你们就了然我并非言过其实。

但梁对西化的赞同是有限定的，因此在西化派看来，梁对他自己作为其合法代言人却没有限定，他主张不仅要"全盘承受"科学与民主，而且还要从根本上改变对西方的态度，并且"批评的把中国原来态度重新拿出来"。因为，他最终坚持认为，"质而言之，世界未来文化就是中国文化的复兴"，提高"直觉与道德冲动的节律涌流"，以滋养"一种幸福宁静的心理学"，它能使人过一种"生机勃勃欢乐愉快的生活……一种人的生活……一种儒家的生活"[77]。

如果有谁以梁为例证来检验，那必是开了一个极严肃的玩笑。他简朴的生活作风和严肃刚正的行为广为人知，以致他偶尔在轻松愉快的公众场合出现都能引起新闻界注意。尽管他的批判极为严厉，也不能简单说他是保守分子、文化国粹派或传统主义者。不像章士钊、刘师培和《学衡》撰稿人，梁不曾陷入回忆之网中，或落入特定文化形式永恒不朽的套圈之中。他对未来的幻想几乎与康有为的"大同"不相上下：儒家价值超乎寻常的普遍化与一个构想不同然而同样特异的进化论框架联系在一起。梁的理想更牢固地植根于他所认定的儒家范畴而不是康的"大同社会"。他走得如此之远，以至于认为在未来的中国式世界中，儒家礼乐将取代法律成为维护社会秩序的手段。康的幻想用技术奇迹装饰，他的乌



托邦设计是为了满足人类欲望的各个方面；与康不同，梁重申的社会理想仍然在自我约束、自我完善、道德约束和物质约束的儒家传统的范围之内。康最终轻松愉快地遨游于漫无边际的宇宙"诸天"；与康不同，梁漱溟仍然坚信王阳明的"刚健儒学"，而且使自己坚定地植根于儒家社会关怀的土壤中。20世纪20年代中期，他放弃了学术研究，把漫长余生的大部分精力投注到实在具体的中国农民问题之中；在20和30年代中国乡村建设运动中，他是一个领导者，我们还将再次论及他。

就他们的自我认识和每人所乞灵的权威而言，康有为和梁漱溟似乎非常相似。他们都自视为圣人，自命为传道者，是由历史或命运选来给当代世界揭示古代根本真理的工具，这真理不是思想的，而是心灵的。这不见得是一种对新文化运动领袖有吸引力的使命感，尽管梁辩解说他赞同他们的努力。总的来说，新文化自由主义者对《东西文化及其哲学》并不比对《大同书》更表示敬重。在评述近代哲学的一篇文章结尾，蔡元培对梁的这本著作发表了简单草率的评论。蔡承认梁提出了一些重要的哲学问题，但他告诫说，梁的结论只是一个人在特定时刻的思想，而且他认为，哲学是一回事，文化则全然是另一回事[78]。胡适对此书作了全面评论，主要集中讨论了梁的论述中内在的逻辑难点。他（完全正确地）指出，尽管梁强调了环境和进化发展的重要性，但他未能以进化的观点解释他认定的西方、中国和印度文明或文化模式的巨大差别。这给胡提供了一个宣讲他自己哲学的机会。他坚持说，所有人类社会都是适应环境强加给他们的条件下才发展演进的。一种文化或一个种族在历史上无论作为胜利者还是失败者出现，都不能归

因于与众不同的文化个性的影响作用，这种文化个性本身就是进化的结果。或者它干脆就应该被理解为面对生存挑战时一种文化成功或失败的最终手段。

这里涉及的观点实际上是新文化知识分子深切关注的一个问题。因为对他们来说，承认西方人和中国人可能有根本的心理差异，实际上就会使他们对“科学态度”的普遍意义失去信心，并因而怀疑他们相信的中国使其自身转化为现代文明的固有能力。从胡适及其盟友那里取得这样一个有破坏性的让步，需要作出较梁的论证更为清晰，因而更能威胁新文化运动发展势头的论证。20 世纪 20 年代中期以后，在国民党庇护下的居于支配地位的政治民族主义就成为这样一种威胁，而国民党所采取的反动文化政策也毫不含糊。现代化国家和“传统”社会价值的这种同盟，直到 30 年代所谓的“新生活运动”出现，才正式形成。然而，当国民党在 1926 年至 1928 年掌握权力时，从它所宣布的社会政策和教育政策，从它所倡导的传统道德教育和陈腐的文化象征中，就已经预示了它的保守倾向。

为了新文化运动的利益，胡适对这种挑战作出了反应，他承认传统主义者所说，中国人满足于忍受贫穷，满足于毫不反抗地忍受无穷无尽的苦难，是一个对“神圣不满”的刺激无动于衷的民族，而这种神圣不满正是胡适在学生时代就极为推崇的西方人性的一个方面。但他嘲笑说，传统主义者认为中国人精神上优于颓废的西方，因而能以道德胜利摆脱物质灾难的危境，这纯属一派胡言。相反，一种文明“受物质环境的拘束与支配，不能跳出来，不能运用人的心思智力来改造环境改良现状的文明，是懒惰不长进的民族的文明，是真正唯物的文明。



这种文明只可以遏抑而决不能满足人类精神上的要求。……求知是人类天生的一种精神上的最大要求。东方的旧文明对于这个要求，不但不想满足他，并且常想制裁他。……这里正是东西文化的一个根本不同之点。一边是自暴自弃的不思不虑，一边是继续不断的寻求真理”[79]。

这种见解为新文化自由主义者普遍赢得了一个“全盘西化论者”的称号。这是一个带贬义的称谓，意指那些疏远自己的文化，或更宽泛地说，疏远自己社会的人，他们是一群新贵、学术贵族，居住在受保护的城市知识领地中，有意与广大中国人民的社会和文化现实相隔绝。新文化自由主义者是否真的比其他社会的世界主义的（和大都会的）知识分子更脱离他们的周围环境，还有待讨论。有一点要强调指出，“全盘西化”这个概念在20世纪头十年和20年代初还没有出现在新文化倡导者的语汇中。他们那时所鼓吹的世界主义，不是一种输入的文化，而是一种开放流动的文化，这适合那个时代。随着时间的推移，新文化运动的目的日益遭到顽固的思想观念上的抵制，使得全盘西化成为一个有争议的话题；即便如此，在胡适和其他具有相同看法的思想家心目中，“充分的世界化”，仍是一个更为可取的目标。“可怜的没有信心的老革命党呵！”胡适1934年秋在南京政府明令规定以孔子诞辰为国家纪念日，并举行隆重典礼后，很快写道：“你们要革命，现在革命做到了这二十年的空前大进步，你们反不认得它了。这二十年的一点进步不是孔夫子之赐，是大家努力革命的结果，是大家接受了一个新世界的新文明的结果。只有向前走是有希望的。”[80]



胡适承认，文化变动不是一个可轻易安排的过程。他也承认，“没有一种完全可靠的标准可以用来指导整个文化的各方面的选择去取”。一种文化的一些特殊方面能否抵制变化，将取决于它们内在的实用价值。但他警告说，鼓吹保守主义既非必须，也不明智，因为说到底，任何一种文化的变动都不可避免地要受文化内在的保守传统的限制。“此时没有别的路可走，只有努力全盘接受这个新世界的新文明。全盘接受了，旧文化的‘惰性’自然会使他成为一个折衷调和的中国本位新文化。若我们自命做领袖的人也空谈折衷选择，结果只有抱残守阙而已。”所以，胡适争辩说，中国应该“虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明……将来文化大变动的结晶品，当然是一个中国本位的文化，那是毫无可疑的”[81]。

尽管胡适不承认，但新文化自由派还是提出一个他们认为有科学根据的文化转型战略：自治论和渐进主义(particularism and gradualism)。作为教育家，他们不断教导人们要养成解决问题的思想习惯，那就是尽量把问题界定得特殊、具体一些，而不能流于一般、抽象。作为人性塑造者，他们竭力鼓励人们要有足够的耐心，在漫长改良过程中，从日益增长的好处里寻求足够的安慰。这种战略的潜在含义是这样一个假定：一个社会或一种文化，能够一点一点地拆解，其成分可以仔细辨析出什么有用，什么应该抛弃，然后可以一点一点地重新装配起来，从而和平地、有目的地改变社会形式和智力本质。“但文化上的大趋势，大运动，都是理智倡导的结果，这是毫无可疑的。”[82]

可以说，这是自由派主张的无法再小的核心了。它



是与自由派对文化右翼和政治左翼的批判相同的一种强烈谴责。传统主义者和新传统主义者都认为，儒家道德社会的设想和某些西方的想象是一致的，即把社会看作一个充满活力的有机体，它不能被肢解——无论理性之刃多么锋利——如果没有激活生命力量的决定性后果。政治激进派——或左或右——并不认同这种观点，即社会是一个可以由道德个性所创造的活的整体。例如自由派，他们为“科学地”理解社会关系和机械论辩护，他们以同样的热情拥护（信奉）一种社会工程计划。但在他们看来，社会是一个整体，一个互动的各种社会力量和相关社会经济关系的复合体:在这个封闭的系统中,任何一部分的变动都会迫使其他部分随之变动。他们认为，自由派试图倾全力解决由社会和物质语境赋予其意义，但又独立于这一语境的具体问题，这样的战略是不现实的，或者是深思熟虑后的缴械投降，因而不能考虑。他们认为，中国需要的，不是选择那种缓慢、随机地“解决”个别问题，而是全面彻底的“根本”解决——一个革命的解决。

向着更大的全面性倾斜，是这种意识形态思想方法的特征，这点我们将在下一章论及，这种争取听众的激烈的争论，在20和30年代的后十年间，新文化自由派占了上风。它挑战的不仅是新文化自由主义的战略承诺，而且也是合理的怀疑主义的价值。而它提出的问题是，知识分子有权利和义务扮演新文化的批判的教育者和教育的批判者。

*　　*　　*

“假如一间铁屋子，是绝无窗户而万难破毁的，里面有许多熟睡的人们，不久都要闷死了，然而是



从混睡入死灭，并不感到就死的悲哀。现在你大嚷起来，惊起了较为清醒的几个人，使这不幸的少数者来受无可挽救的临终的苦楚，你倒以为对得起他们么？”

“然而几个人既然起来，你不能说决没有毁坏这铁屋的希望。”

是的……

这是鲁迅所作的严酷比喻。多年前麻木看客留给他的印象一直难以忘怀，他的心情还是那样凄凉。1922年冬鲁迅给他的第一个短篇小说集《呐喊》作序时，已经成为公认的新文学的主要创造者。尽管他践履年轻时的诺言，以文学想象的泻药救治其人民，但他仍不能确定自己使命的意义。“叫喊于生人中，而生人并无反应，既非赞同，也非反对，如置身毫无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵……在我自己，本以为现在是已经并非一个迫切而不能已于言的人了。但或者也还未能忘怀于当时自己的寂寞的悲哀罢，所以有时仍不免呐喊几声，聊以慰藉那在寂寞里奔驰的猛士，使他不惮于前驱。”[83]

远离希望又不停地与绝望的孤独作斗争，这种情绪贯穿于鲁迅在新文化时期所写的小说和生命最后十年的杂文中。也许正是这种情绪使他的作品具有了超越其特定时空的力量，使他记述评论的人类悲剧吸引了更广泛的读者。在他的笔下，中国传统社会崩溃过程中个人狭隘的人生经历，变成了他对普遍的人类意义和重要性的陈述。

鲁迅，原名周树人（1881～1936年），生于绍兴，此



城在杭州东南数英里的杭嘉湖平原水网地带。它以出现了许多私塾教师和师爷而著称，一种很有力量的米酒就叫“绍兴酒”。不管基于何种原因，绍兴在革命时期广为人知：一些著名人物如秋瑾和蔡元培出生在绍兴；19 世纪 90 年代，蒋梦麟和其他一些人，在绍兴的中西学堂读书。鲁迅在绍兴接受的教育没有沿袭旧规，由于家道中落，他在开始接受古典教育时，也求助于西方学问。然而，鲁迅少年时代的境遇，也许没有这种熟悉的简略提及那么正常；无论如何，这种境遇给他造成了终身的创伤。他家是一个支系繁盛的大家族，几代人聚族而居，住在祖上留下的公有大院中。这个家族的族长是鲁迅的祖父，他在学术上颇有造诣，曾考中进士，而且被任命为翰林院编修，这是儒生所能得到的最高荣誉。这一巨大荣誉给家族带来的好处，由于周的祖父在 1893 年被定罪而丧失殆尽，他被指控为了旁系亲属的利益，企图向派遣来浙江主持全省考试的主考官行贿。周家倾家荡产，逐次赎救，才由斩首改判为徒刑，又由在杭州监禁改判为监外管理家政，这使人们看到了一群稀奇古怪的失意儒生、鸦片瘾君子、争风吃醋的家庭妇女和放荡奢侈的子孙土崩瓦解的命运，看到了中国没落文化形形色色的社会渣滓。正如鲁迅的传记作者赖尔（William Lyell）指出的，家庭环境“立刻显得有趣（疯人院是有趣的）而黑暗（疯人院是黑暗的）。它是一个令人无法满意的环境。无论何处都可看到衰朽的生命……”[84]

鲁迅的父亲，身体羸弱而且性格软弱，他由于沉溺于酒和鸦片，1896 年就早早死去。两年后，鲁迅去南京，先入江南水师学堂，后又转入矿路铁路学堂，1901 年冬毕业。后一所学堂以有自己的煤矿和发电厂而自豪——



尽管如鲁迅以他特有的敏锐眼光注意到的具有讽刺意味的细节：这个煤矿出产的煤只够供给发电机，以保证水泵运转，防止煤矿被水淹没。世纪转换之际自强运动的业绩不过如此。1902 年初，鲁迅怀着幻灭感和几分希望，来到东京和仙台，这些我们在本章开始已经提到了。

鲁迅在日本 7 年，并没有多少满足之感。在由医学转向文学后，他开始写作，以一种深受章炳麟影响的文言风格，讨论哲学、诗与文学批评的社会作用等问题。他也开始从事翻译，直到逝世，他一直以极大的热情和高超的技巧翻译文学作品。从一开始，他就偏爱俄国、东欧和巴尔干作家的"被压迫人民"的文学，从日文或德文译文转译成中文。但他雄心勃勃的计划未能实现，1909 年回国，和出国时一样，鲁迅还是没有更明确的目标或成就感。其后 10 年，他实际上过着退隐的生活，先在绍兴当教师，随后由于蔡元培的帮助，到北京任教育部的佥事。这些年间他创造性能力的惟一成果是碑帖研究和中国文学史研究。直到 1918 年他才再次转向写作，应老朋友钱玄同的盛情邀请，为《新青年》撰稿。1918 年 5 月鲁迅的第一篇小说《狂人日记》在该刊发表，这使他一举成名，成为新文化精英分子中的一员。1921 至 1922 年冬，鲁迅篇幅最长的虚构作品、中篇小说《阿 Q 正传》在北京《晨报》连载，这部小说的问世，使阿 Q 很快成为一个在国际上得到认可的著名文学形象。

这两篇小说，在风格、基调、结构以及长度上，都完全不同，但它们有一点是相似的：在中国，现实只能由精神错乱者或自欺欺人者展现给我们。精神错乱、狂人的妄想狂使他陷于可怕的幻觉，他坚信被判死刑而且要被他的哥哥吃掉。鲁迅在这里表现了一个可怕的象征，



他在后来的文章中，经常以各种变体重现这个象征：传统文化和传统社会吃人的本性。

> 古来时常吃人，我也还记得，可是不甚清楚。我翻开历史一看，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着“仁义道德”几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是“吃人”！……
>
> 有了四千年吃人履历的我，当初虽然不知道，现在明白，难见真的人！
>
> 没有吃过人的孩子，或者还有？
>
> 救救孩子……[85]

阿Q表现的是妄想，他是一个头脑简单的农村游民，没有正式的名字和住处，被他的同伴鄙视嘲弄；他惟一的精明之处是能把所遭受的凌辱和失败转化为幻想的然而自满自足的“精神胜利”。最后阿Q被一个“革命”行刑队枪毙了——像幻灯片中的无名人物一样，他周围挤满了麻木不仁只对热闹场面感兴趣的群众，他是一场灾难的浑浑噩噩的受害者，这个灾难不可能有“精神胜利”，而只是不会改变任何事物的盲目暴力。“阿Q主义”很快成为20世纪20年代知识分子常用的词汇，它辛辣生动地概括了中国社会的无能和精神残疾的特征。

在清除身体和精神孱弱的“中国的腐烂白痴”的战斗中，讽刺是鲁迅的主要武器。他的作品是愤怒的艺术，嘲弄顽固残存的古代偏见和迷信，也嘲弄自封为“新派”人物的装腔作势。鲁迅憎恨他的世界，而对这个世界的受害者则寄予出于爱和同情的怨恨。作为迷信的劲敌，他自己总是被记忆中的幽灵所萦绕；他的短篇小说



和忆旧的散文中，集中了许多童年少年梦境中的幽灵。在写于1924年的一篇小说中，主人公直接指出了这一点。他一度曾做过雄心勃勃充满希望的中国梦，现在则成了一个文化乞丐。"是的"，他告诉叙述者，"我也还记得我们同到城隍庙里去拔掉神像的胡子的时候，连日议论些改革中国的方法以至于打起来的时候。但我现在就是这样了，敷敷衍衍，模模糊糊。"结果他去做家庭教师，靠教授儒家经典的非薄收入混日子，这种传统课程在学校中已不教了。

> "你教的是'子曰诗云'么？"我觉得奇异，便问。
>
> "自然。你还以为教的是ABCD么？我先是两个学生，一个读《诗经》，一个读《孟子》。新近又添了一个，女的，读《女儿经》。连算学也不教，不是我不教。……他们的老子要他们读这些；我是别人，无乎不可的，这些无聊的事算什么？只要随随便便……"
>
> ……
>
> "你借此还可以支持生活么？"我一面准备走，一面问。
>
> "是的。——我每月有二十元，也不大能够敷衍。"
>
> "那么，你以后豫备怎么办呢？"
>
> "以后？——我不知道。你看我们那时豫想的事可有一件如意？我现在什么也不知道，连明天怎样也不知道，连后一分……"[86]

在鲁迅看来，希望总是一种意志活动，它无视令人



绝望的确凿事实。他的阴郁眼光，简练的嘲讽才能掩饰下的愤怒的辛辣，使他与满怀自信、温文尔雅、心平气和的新文化精英小圈子日益疏远。“因为那时的主将是不主张消极的”，他在回忆自己最初给《新青年》写短篇小说时说，“至于自己，却也并不愿将自以为苦的寂寞，再来传染给也如我那年轻时候似的正做着好梦的青年。”[87]

从一开始，鲁迅在气质上就是个局外人，最终他成了一个新文化人物强有力的批判者。然而即使在早年，他也并非独自一人发现了一种文化无人区，这个无人区是新文化知识分子从他们最终希望保护其利益的人民那里划分出来的。北京的学院派知识分子，通商口岸的“时髦”知识分子和专家，甚至还有许多特殊时期的激进学生（他们的激情催生了20世纪20年代的学生运动），这些人都把过去抛在了身后。但在内地的广袤乡村，在各省无数的嘈杂里弄，甚至在大都市拥挤不堪的背街小巷，则是另一种情况。过去和现在之间没有界限。在这些地方，法律不能破除暴虐的习俗，青年女子仍然忍受着缠足的痛苦。在这些地方，族长仍然负责修建牌坊以表彰贞洁的寡妇，经常有已订婚的童养媳被迫按传统方式悼念已死去的丈夫。偶尔也有敢于反抗的女子，宁肯上吊也不愿接受包办婚姻陋习的侮辱。鲁迅小说《药》中的可怕意象是，一个患结核病的儿童，要食用蘸了被斩囚犯鲜血的馒头，指望能出现治愈这种绝症的奇迹。

新文化知识分子对这种巨大差别并非视而不见。比如蒋梦麟，这位受过美国教育的杜威的学生，非常称职的高等学府的发言人，虽然根本不是一个煽动家，但也能看出这个问题。他以《新教育》编辑的身份，直截了



当地说：

> 若新文化运动的唯一成果是提高了知识阶级的权威，那全国民众却没有从中得到什么好处。
>
> 社会进步不是少数知识分子独立完成的事。只有大多数农民获得进步才能完成。若社会中少数人天天讨论文化，大多数人还不知地球是圆的，社会因此而分裂成两个互不相关的世界，它怎么会进步？
>
> 自十八世纪以来，社会进步总是从较低阶层发生的。一旦低层的普通民众掌握了主动，上层贵族会发现不可能维持平衡……你们知识分子，是我们社会的精英，将来农民开始进步时，你们会失去自己的地位。[88]

新文化知识分子以两种方式谈到"两个世界"的问题。第一，如我们看到的，他们固执地认为，知识分子个人和他们所要依赖的社会多数人，在价值上有普遍的相关性。这种相关性正以一种现代方式重新复活了。人们倾向于这种观点：古代儒家的人格概念，要不断地予以改进。第二，他们强调教育作为人格发展手段的特殊重要性，这也让人想起儒家的信条。我们不能忽视这种与过去的微弱而又协调的共鸣，这有助于我们理解，具有反传统活力的新文化激进派，为什么仍然从本能上感到他们自己是解决中国问题的现代"中国人"的设计师。但支持这种人类可教育好的信念的，是一种完全非传统的解决社会终极目的这一问题的幻想。"自治的社会，共和的国家，只是要个人有自由选择之权，还要个人对于自己所作作为都负责任。"胡适在1918年为《新青年》的"易卜生专号"所作的介绍中写道："若不如此，决不能



造出自己独立的人格。”[89]儒家不能理解这里倡导的多元论的社会价值，也不能理解由教育改革家在后来一二十年中提出的实现这些目标的方案计划。

关于后者，在1917年和1922年之间发生的几件事，似乎表明了，从文化出发，对社会变革持谨慎的乐观态度，的确是有效的。白话迅速运用于大众出版物，主要得益于五四时期进步期刊的迅速增长。1920年教育部下令在各级学校课本中采用白话。在主要师范大学（东南大学、北京高等师范学校）以及北大和其他国立重要大学中，杜威的弟子都已经执掌大权。1922年发布了一个全面的教育改革方案，杜威和他的哥伦比亚大学同事门罗（Paul Monroe）参与了规划，并根据进步的（而且是美国的）教育哲学设计了课程。中国教育的目标从此是完全按照新文化的术语确定的：使教育对象在致力于改造社会条件价值时能够适应，具有灵活性；把促进民主态度和习惯作为教育实践的一部分；献身于“为人生的教育”的理想；要形成这样的认识，即大学教育必须全面满足不同经济背景和社会条件的学生的需要。同时中小学学制改为6—3—3制，另外增设三年大学教育，为那些在中学阶段未能接受职业训练的人提供再次受教育的机会。进而制定了按课程逐项进行考试的考核制度——这似乎微不足道，但意义深远：它最终推倒了传统观念，即通过一次单一的综合考试来确定一个人的学术成就和社会地位，这种考试既不能证明学术水平，而且至少在理论上，也不能确认获得了统一的道德规范。

然而，知识分子只能提提计划，而这计划不过是军阀手中的玩偶。“中国教育在发展更新方面有很多困难，而且无法克服”，杜威1922年回到美国几个月后，在回



顾他的中国朋友们的雄心壮志和所遇挫折时悲观地评论说，“讨论经常陷于僵局：中国没有政治变革就没有教育；但只要军人和贪官挪用资金，从自身利益出发反对教育，学校就不可能发展。这里有最重大的悲剧材料。”[90]

北京教育部发起的教育改革几乎没有成效。教育部权力有限，甚至不能为教师筹措到足够的工资，使他们常常为欠薪而深感苦恼。改良派更希望退而寻求江苏省教育会和中华职业教育社这样的组织，两者于1919年合并，与东南大学、北大一起组成了新教育共进社，联合了所有不隶属于“中央”政府的教育机构，以《新教育》作为其机关刊物。陶行知，哥伦比亚教育学院的另一位毕业生，从蒋梦麟那里接手编辑《新教育》，成为该杂志的负责人。在这个组织领导下，一系列美国教育学家活跃在20世纪20年代初期的中国，他们指导进行概括性的研究，提出了这一领域的科学训练建议和考核标准。但与大规模而且稳定的支持和资金需求比较，这样的收入和支出，所产生的效果是微不足道的，尽管他们有非常强烈的愿望。蒋梦麟在1922年末已近乎绝望，他写道：“我们这些从事教育的人，近来感到日子越发不好过。”

> 我们向来认为政治不良，改良政治之途径是进行教育，培养人的才能，过去这些年政治变得更糟，结果教育在经济上和心理上都受到空前打击。事实表明教育不仅在经济上破产，也在精神上破产。“只谈教育，不讲政治”的说法逐渐不可信了。
>
> 前朝的书院，不管怎样，总有他的书院品格。然因时代环境变化，旧书院已消失了。但如今的学校，

> 像个不中不西的仓库，它们有什么学校的品格？如今我们的学校……类似市场上卖的西洋椅子，既不如外国椅子舒服，又不像老式椅子那么结实。画虎不成反类犬，而我们还说这种学校能培养人才。
>
> 呜呼，高谈阔论究竟有何用！就这少而畸形的学校，我们也不能再维持一年。没有钱。没钱能准备什么，学生读什么，教师不要说发展学术，就是想充实知识，也不知机会何在。
>
> 政治是腐败——但我们现在能不谈政治吗？我们教师如何能摆脱政客造成的灾难，他们的敌意和压迫我们的企图？退而言之，即使我们不谈政治，我们就一定不能主持公道？真若如此，我们就得被不讲公道者所困。[91]

贫困、被忽视是痛苦的，而对新文化改革者来说，本身的无能为力，则破坏了新社会个性赖以产生的教育机构的基础。蒋梦麟所关注的新教育这既非传统、又不具备自己特征的不规则变革，在长期经营中更加面目全非。20世纪20年代的中国知识分子逐渐相信，新文化自由主义的价值，其实不具普遍性。在它的批评者看来，自夸的“新教育”只不过在个人品位和生活作风上培养了一个知识精英集团。更重要的是，知识精英在职业能力和社会声望上，与他们声称要促进其福利的大众更加疏远。章士钊在斥责新学校是新式贵族养成所时表达了这种看法。梁漱溟的观点更有说服力，他使人想起冯桂芬对19世纪60年代的“通事”的尖锐批评。

> 少年人从乡间进入城市高级学校，他就不再过古老的简单生活，他不食旧食，不衣旧衣，不饮茶，



> 不吸烟。他蔑视一切，不讲忍让。然乡村家庭所需的知识能力他丝毫也没有！只不过有一些一知半解的英文，物理，化学方面的科学知识。他实际上不再干农活，反而去玩球，做柔软体操，而且养成了懒惰，游手好闲的习惯。[92]

梁的反应在风格上极具个性而且充满朝气，从20世纪20年代中期开始，他在广东、河南、山东致力于乡村重建工作。他希望恢复儒家的社会组织和教育模式，以此为手段，使日常生活的具体经验和社会意识形态的抽象观念贯通成为一体。其他一些知识分子也在这一时期转向农村，他们以不同的灵感，相似的巨大热情，希望形成一种社会意识形态，凝聚民众的活力以满足他们的需求。同时再一次从道德上使领导与被领导的关系达成一致。正是在这个极宽泛的意义上，中国20年代和30年代的问题，逐渐被理解成政治问题和统治意识形态问题。我们将在下一章讨论这些问题。

在1920年写给美国读者的一篇文章中，杜威概括了这场运动的精神，就在这一年，他曾是这一运动的同情观察者和偶尔的指导者。

> 政治上，年轻的中国在行政管理方面的目标在于法制……但实际上，政治发展是曲折的；依法行政固然可以推动科学、工业和商业的发展，形成新的人际关系和责任心；但政治本身的成熟，则需要教育、人民的启蒙以及管理现代国家所必须的行政知识和技能方面的特殊训练。

新文化自由派对此没有异议。但杜威发现——或作为一个旁观者，能自由地揭露——他的中国崇拜者所忽视或



遗忘的形势的另一面。他总结说："其实，现代国家微妙复杂的管理，怎么能依赖发展缓慢的知识和思想习惯呢，偏偏现在这被视为理所当然。"[93]

这的确是自由派的两难，大体上也是新文化运动的两难。社会和知识的转换战略基于这样的条件假设：有可能通过和平的、渐进的、一点一滴的改革，实现那些人们渴望的目标。然而在当时的中国，情况不是如此。对二三十年代中国人的观念和政治变动趋向起作用的因素有多种：社会暴力和公众冷漠程度的提高，好战的意识形态和革命达到高潮时政治动员技巧的出现。更重要的是，即使在新文化热情鼓吹者自己阵营内，也普遍存在这样的看法，自由派对他们所不能控制的政治经济力量期望太高，才使他们对后者经常显得出奇的冷漠。

此外还在于从根本上更具毁灭性的怀疑。新文化运动诞生于这样的自信，即从个体或集体的意义上，人类最终能掌握自己的命运；对历史的设计，不管它自身得到证明有多么缓慢，总是进步的、有益的。在经历了使国家陷于战争和革命的不和、争斗和流血的年代后，极少有中国人还能保持这种自信。



第七章　意识形态论战

> 群众起义是不可控的，这是绅士的判断。它没有自己的根据，它是社会关系和社会状况的产物，而非纸上方案的实行。大众造反不能计划，它只能被预见。
>
> ——托洛茨基

《新青年》第一期出版于1915年9月，以安德鲁·卡内基的肖像作封面。杂志的内容，有10页发表了这个“战胜逆境”的榜样人物一个简略传记，列举了卡内基神奇的投资和慷慨的慈善事业，摘述了他鼓吹的健康信条，赞扬了他积极向上的勤奋，并以同样的热情推崇他的道德准则和精明的经营之道。

> 卡氏成功之由，第一则善于用人，第二则长于事务，他如强健之精神，耐苦之性质，则其次也。其言曰：“凡实业家能成一代之伟功者，皆因其善借他人之力耳。”故其待遇职工，如慈父之视爱子，而职工之事之者，亦如孝子之亲。……其理想之高，气魄之强，吾贪鄙侥幸苟安偷惰之民，对此老人，不知有何面目腼然人也类也。[1]

“生命之不幸，莫过于不能自救”，梁启超在1900年

曾如此告诫。10年后，这已经成了下一代人不可动摇的信仰进步的原则。卡内基因而成了1915年中国人的时代英雄。而且不仅是时代的——严格说来，这种推崇方式本身就意味着时代在变化，陈独秀5年后把这种变化敏锐地表达了出来。在《新青年》创刊5年后的一篇文章中，陈写道："从事实上说起来，第一我们要明白世界各国里面最不平、最痛苦的事，不是别的，就是少数游惰的消费的资产阶级，利用国家、政治、法律等机关，把多数勤苦的生产的劳动阶级压在资本势力底下，当作牛马、机器还不如。要扫除这种不平、这种痛苦，只有被压迫的生产的劳动阶级自己造成新的强力，自己站在国家地位，利用政治、法律等机关，把那压迫的资产阶级完全征服，然后才可望将财产私有、工银劳动等制度废去，将过于不平等的经济状况除去……"[2]

值得注意的是陈的这篇文章的题目是《谈政治》。到20世纪20年代，如我们在第六章注意到的，早先意见一致的新文化知识分子现在已经开始分裂，有证据表明，在短短几年间，就出现了深刻的观点分歧、误解和不信任。政治问题提供了理解这种分裂的一把钥匙。公正地说，"谈政治"是一个问题，这个问题就是，知识分子自己投入政治争论和政治活动是否有用，是否合适。更公正地说，这种分裂还反映出，如我们将要看到的，在对"政治"的意义、社会责任和个人文化两者关系理解上的根本分歧。

更明显的观点是，把新文化共识的分裂看作知识分子激进化的结果，这一从1915年开始的激进化过程使得陈独秀、李大钊最终超越了新文化僭傲自负、期望过高的魔圈。这部分地是思想的变化，也是从一开始就存在



的新文化运动发言人之间“温和”或“自由”派与“激进”派潜在差别的逐渐明朗，也就是说，作为对后十年介绍进来的多种引起争议的新意识形态成分的回应，激进主义的信仰更为鲜明了。

我们可以从那些在这一动荡年代接受教育的人的回忆中，发现这种内在动力。他们“对‘十九世纪民主’，乌托邦思想和老式自由主义”充满盲目的热情，反抗精英统治的知识分子至上的传统，渴望了解在《新青年》和其他进步杂志中发现的“奇怪地混在一起的自由主义，民主改良主义，和乌托邦思想”。

> 我是个学生出身的人，在学校养成了一种学生习惯，在一大群肩不能挑手不能提的学生面前做一点劳动的事，比如自己挑行李吧，也觉得不像样子。那时，我觉得世界上干净的人只有知识分子，工人农民总是比较脏的。……革命了，同工人农民和革命军的战士在一起了，我逐渐熟悉他们，他们也逐渐熟悉了我。这时，只是在这时，我才根本地改变了资产阶级学校所教给我的那种资产阶级的和小资产阶级的感情。这时，拿未曾改造的知识分子和工人农民比较，就觉得知识分子不干净了，最干净的还是工人农民，尽管他们的手是黑的，脚上有牛屎，还是比资产阶级和小资产阶级知识分子都干净。这就叫做感情起了变化，由一个阶级变到另一个阶级。我们知识分子出身的文艺工作者，要使自己的作品为群众所欢迎，就得把自己的思想感情来一个变化，来一番改造。……
>
> 最后一个问题是学习，我的意思是说学习马克



思列宁主义和学习社会。[3]

这是毛泽东1936年在延安的窑洞里接受埃德加·斯诺采访时，第一次对自己读书时代的回忆。1942年的延安文艺座谈会上，他又重述了自己的经历，来说明知识分子的革命责任。这样一个赫然耸立，似乎有超现实的历史声誉的人物，其性格发展在他那个时代和一代人中具有“典型性”，无论如何，这里提到的从品格高尚但略显模糊的进步主义向全面的意识形态信仰的转变经历，在20世纪20年代以来的中国知识分子中，无疑是很普遍的。

在后边的叙述中，我们关注的并不是毛本人，讨论的也不是“毛中国”，除非是顺便简略提及。关于马克思列宁主义意识形态在五四后进入中国知识分子话语所形成的独特洞察力和偏见，我们还要大量论及，我们也将试图对这种革命意识形态的中国版作出评价。但要提前说一句，我们要描述这种意识形态思考现象本身，要讨论这种进入方式本身，即作为一种新式思想的意识形态对新文化自由主义者构成了挑战，并影响了中国知识分子的境遇。我们将看到，革命意识形态在几方面，与19世纪末以来进步知识分子所宣扬的思想相矛盾。他们一再重申（哪怕是间接地，委婉地）这些思想严格说来仍然是“传统的”思想。我们将检验新文化观念在一个逐渐极化的知识和政治环境中的改变、退化，这些观念的意义的改变是对变化着的中国情势的回应。我们也将看到，革命变革观念在中国并不能如其所愿的那样盛行，而且或许它仍然不是从世纪之交以来中国人世界观、历史观和他们自己地位观所发生的激进转换。



新文化自由主义者，在上一章被描写成基于他们自己生存需要的文化价值，也就是启蒙和知识精英的价值的鼓吹者，而这些价值对于整个社会幸福来说，大致也是根本的和恰当的。社会革命意识形态，如它在20世纪20年代以来的中国所表明的，在几个方面与这种观念相对立。新文化知识分子坚持精英价值的社会意义；革命者则对知识精英主义表示怀疑，而且把大众的价值作为出发点，或认为精英价值必须包括在整个社会价值体系中。新文化知识分子并非对社会问题漠不关心，但总的来说，他们对以根本性的阶级斗争和矛盾观念为基础的社会变革战略不表同情，而宁愿强调他们断定具有普遍性的个性品质。另一方面，社会革命家抓住并利用社会和经济不平等的存在，来为大众辩护，为从意识形态上建立社会组织（至少是大众政党）辩护。新文化自由主义者确定的知识分子角色是有责任的社会和文化变革的战略家；在革命制度下，知识分子被当作可以信任的，伟大的社会和文化转换中的必要的合作者。但他们被剥夺了设计的权威。他们变成了和其他人一样的劳动者，他们是能为建设新秩序大厦提供服务的熟练手艺人，而不再自以为是设计师。

20世纪30和40年代中国革命风向转变时，社会理想主义和社会压迫，民族主义自豪感、反帝仇恨和城市的凋敝交织在一起，加上普遍的流血起义，新文化一代知识分子或接受了其价值观的学生，发现他们的地位受到挑战，他们所渴望的社会和文化作用或因不切实际而被轻视，或被视为叛逆而受谴责。权威主义取代怀疑主义成了知识分子责任心的试金石，而知识分子的恰当的使命问题，成了一个不容讨论，而且前所未有的痛苦的



话题。

*　　*　　*

“人们只在某些特定的历史时刻容易接受意识形态教条”，米歇尔·瓦泽尔在他研究17世纪英国清教革命过程中政治激进主义和宗教权威主义的合流时写道，“通常，他们是有免疫力的，无论灵感来自哪里，自律，能动主义和对所有权威主义的蔑视都无害处。现代化的危机可能是在这样的时刻：旧的免疫力突然消失，旧的消极状态和默许模式遭到颠覆。”[4]

不管他们的政治或文化忠诚如何，中国知识分子的免疫力只存在于20世纪前20年。中国社会革命的发展，可以被视为一个过程，在此过程中，一种可比较的经验渗透、扩散到城乡中国人生活的更广领域中。用革命的习语说，这就是解放，即从封建主义的枷锁和帝国主义的侮辱中解放出来。对中国农民或苦力来说，解放不是知识分子劝说的那样，好像它是要缓慢而痛苦地创造一种体现在家庭、村庄、原野、车间的直接关系中的新的社会统一意识。它不是预先在“新文化”温和的劝诫词汇范围内所可理解的经验。社会革命与新文化价值观的唯智主义背道而驰，而且，如我们将要看到的，它从新文化力图赋予其生机的同样的资源中吸取了它的大部分意识形态能量。因此，在我们把注意力转向作为一种意识形态战略的毛式马克思主义的特殊品格之前，我们必须首先简略检验作为一种知识型的意识形态思想的一般特征。

对各种意识形态，不论赋予它们有何种特性从而互相有别，它们的共同性是都有一个普遍的假设，一个对同一性问题的回答，即不能把个体作为个体来看待，而



只能把个体作为更大集体中的一个成员来看待。“人被从他的社会环境中分解了出来”，正如格里克指出的[5]。换言之，意识形态思想否认绝对个人性的可能性，而坚持认为，准确地理解“个人的”同一性，不多不少正好代表了集体的个性。所谓个体是，或认为是，或确实就是根据这种观念而不是从别的单一的或惟一的性质中，即是从形成集体同一性的更广泛的范畴抽出来赋予个体的，不管这个范畴是民族、阶级、文化、政治或宗教团体，或这些团体的某种混合。

结果必然是这样一个假设，对世界——其社会组织、经济目的、政治结构、历史目的或方向——的真实理解，不能通过个体经验基础上的普遍化来获得，而必须按照界定集体同一性的范畴来构成。由这个基本观念导出区别意识形态思想风格的一些知识或心理方面的信念。把原始意义归于内容全面的范畴，就产生了范畴化的需要。就是说，要使所有个别情况适应那些能使其易于理解的较大等级的范畴。因此，用爱德华·席尔斯的话说，意识形态思想家“渴望并自认为形成了完整的思想体系”[6]。历史地看，意识形态思想模式的合流，发生在这样一些时期：社会和政治崩溃或变动的进程达到一个关键性阶段，危机感普遍化，习惯的反应、回答不再能提供一种方向感或安全感。意识形态，如席尔斯指出的，“是从知识上给世界强加一个秩序这种需要的产物”。

那么，一方面，意识形态思想模式体现为要肃清现存社会和政治统治结构，现存合理化的人的动机，现存对人的经验的解释。但意识形态不止于此，它要提供（再次引用席尔斯的话）“一个相应的积极幻想以取代现存的社会模式及其文化，提供一种知识能力以明确表达



这个幻想，即它不但是宇宙秩序的一部分……而且位于宇宙的中心，也是道德上的基本主题”。意识形态因此启发其信仰者“相信他们绝对正确并与终极真理相通”。

也许，只有“真理信仰者”能够把握整个宇宙的自信，只有这一点，能区别意识形态思想与更温和的——或“自由主义的”——对历史危机的挑战所作出的理性反应。道德权威源于与终极真理相联系的存在观念和对范畴归属解释力量的自信，以及坚持历史、道德和理性律令合一的勇气，这种道德权威依次滋养了权威主义、自己正确而他人错误的教条主义，从而使意识形态信念成为惟一、绝对的信条。怀疑现有权威，无论是政治的、社会的、教会的或道德的，是对现存结构进行意识形态批判的一部分。这样，意识形态似乎就成了和根本权威问题相一致的统治教条。意识形态的本质好像是统治意识的趋向于极化：拯救与毁灭相对，被剥削者与剥削者相对，我们与以不同方式构成的他们，即相信会产生压迫或被压迫的他们相对。

认为中国人自己的政治和文化传统特征，在某些方面使他们易于从意识形态上对自己在 20 世纪的处境作出反应，这种说法不是简单地证实如下的陈词滥调：这个民族最终得到了它应忍受的统治。很难苟同西方学者声名狼藉的观点，即中国人“几乎是迫切地需要意识形态，这一点的意义远远超过了他们的任何一种意识形态本身的内容。历史上没有其他民族如此强烈地需要用正规拘谨的意识形态外部标志装饰他们的政治”[7]。如我们将要看到的，中国人的意识形态，其基础有悠久的历史，其实在一些重要的方面，传统儒家接近一种意识形态式的思想。特别是按 14 世纪以来获得支配地位的新儒家的



解释，儒家确定了总体的社会和形而上学范畴，是理解世界和作用于世界的最基本和最重要的工具。为了给早期无序分裂的传统加上秩序，作为一种知识系统的新儒家，渴望作出完美的解释。它在其中带入了强烈的“我们”和“他们”的意识——治人与治于人相对，君与臣相对，君子与小人相对，智者与愚民相对，文明与野蛮相对。最后，它包含了对现存合理化政治和道德权威的批判，但这种精神的批判，无论怎样微弱，仍然是儒家“内心”个性的一个方面。

然而，意识形态式的思想的最后一个方面在儒家传统中是没有先例的。意识形态在对时间维度的理解上，有一个坚定的信仰，即人通过历史走向某种独特的历史目的，一种千年盛世，一种被席尔斯概括为“未来困扰”的千年热情。如我们已看到的，中国的社会理想主义传统有其自己的千年盛世幻想，这在洪秀全和康有为这些思想家的乌托邦中可以看到其现代表达。但乌托邦基本是非历史的，它提供的选择对象，其权威更多源于道德而非源于它谴责的时代的现实关系。线性的历史意识，在另一方面是我们在此描述的意识形态思想的中心组成部分之一，它正是马克思所说的乌托邦与“科学”社会主义的决定性差别。所以，如果没有具有改革思想的进步改良主义者如梁启超、严复、胡适，以及其他几个新文化时代的著名人物的介入，没有启发他们思想灵感的中国历史意识的基本幻想，革命意识形态几乎不能在中国的现代质变中起什么作用。

汉娜·阿伦特评论说：“人权向急进主义权力的转化，不仅是法兰西革命，也是后来所有革命的转折点。”[8]正是在这一点上，1911 年至 1912 年达到顶点的革命运



动，和形成于20世纪20年代，贯彻于以后30年，并且决定了中国社会和政治历史的革命运动，在倾向、组织和对象上显示出最明显的不同。1911年革命的成功（或失败）都没有大众的支持。同盟会的领导者充分认识到，他们的新制度需要普通支持者，但他们显然相信，革命行动本身会导致他们成功所必须的大众支持。那些在1911年以前的起义中随便利用了革命目的，对社会怀有不满的人，倾向于地方化、非组织化和任何进步意义上的非政治化。它的确不是别的什么。为群众的革命是一回事，而群众的革命意味着社会革命，但社会革命如我们已看到的，并没有提上1911年革命者的议事日程。

到20世纪20年代，革命幻想已经发展到包含有社会目的，而随着时间的推移，还具有了社会动员战略。国内分裂的加快步伐当然是一重要原因，但不是惟一原因。新文化知识分子比他们上一代更灵敏地觉察到社会条件与文化价值、政治关系之间的联系。马克思列宁主义同时介绍进中国，给这种成熟的社会意识传授了组织化的结构和原则、新的分析范畴和一种雄辩的词汇。同时，早期革命力量和组织的重新恢复生机，为有目的地反抗军阀主义的政治腐败和近于无政府的状态，创造了机遇。

在20世纪20和30年代的剧变中，常常难以在革命运动的演进中，在革命的社会和政治动机之间维持平衡或作出区别。在多大程度上，社会剥削如何关系到政治、经济和文化压迫？用什么方式反抗外国经济文化影响或军事侵略，加强或抵制"现代化"的要求——就是说，怎样反抗过去？用合时宜的语言说，帝国主义与封建主义是什么关系？

在20世纪20年代中期，起义暴动常以孙中山的国



民党与共产党短暂而有效的联合为旗帜。中国共产党成立于1921年，在它成立的前十年中，按照第三国际的命令行事，它命令中共执行与孙中山改组过的国民党合作的政策。由于第三国际赞赏孙中山逐渐强化的反帝情绪，由于第三国际（和苏联）对国民党教条主义神圣化的“资产阶级民族主义”抱负给予支持，悲愤交集的孙博士，在晚年才感受到了一点温暖。1926年至1927年的北伐，至少在名义上重新把中国统一在民族主义的控制之下，这场战争在早期是国共合作下进行的。但在1927年4月，即孙中山去世两年后，南京新政府正式成立一年半前，蒋介石和国民党右派转而决定反对他们先前的共产主义盟友，反对革命运动的社会目标。原因之一，大概是国民党声称的正统性依赖于它较早和较狭义的革命传统的关系，然而，更重要的原因肯定是民族主义政党和政府本身的社会成分，它所代表的成员基于自身利益，要求维护而不是推翻现有社会秩序。从20年代后期爆发冲突到40年代，中国的内战同时是一场持续的社会革命。

在最终胜利的一方，革命的战略和原则是由20年代以来通过马克思列宁主义理论与中国共产主义者自身革命经验的结合而形成的意识形态所决定的。按毛主义——后期马克思主义有中国特色的分支的合适名称——的观点，我们可以使源于五四以来躁动不安的唯智论统一起来。然而，由意识形态式的思想蔓延所激发的革命现象本身，从根本上对新文化知识分子竭力鼓吹的多元论的怀疑主义是怀有敌意的。一般认为，五四运动的确标志着真正革命的开始，其意义在于出现了具有历史必然性的革命的社会各阶级的联合。但回头看，很难说，作为19世纪最后几十年以来知识分子与官方分离过程的



最后一段，新文化的十年，标志着中国知识分子在正统观念之间徘徊游移的终结。

*　　*　　*

1917年4月，陈独秀在《新青年》上撰文评论了几星期前发生的俄国革命。他主要关心俄国事变可能会影响欧洲战争的进程和最后和平的形成。然而，他把这些看法放在人类道德进步的更广阔的范围来看。"此次欧战之原因结果，固甚复杂，而君主主义与民主主义之消长，侵略主义与人道主义之消长，关系此战乃至钜焉。……俄罗斯之革命，徒非革俄国皇室之命，乃以革世界君主主义侵略主义之命。"[9]

当然，陈的评论所受启发，来自导致在彼得格勒建立了温和自由主义临时政府的那致命一击，4月布尔什维克的胜利，仍然远远超出了陈的预见。对于他本人，还要整整3年才能完成向马克思列宁主义的"转变"。"科学社会主义"的原则——即马克思主义的哲学维度——与列宁主义关于帝国主义的理论和布尔什维克的革命组织原则，及时地给陈独秀和其他中国知识分子以深远的影响。历史学家仍然争论这几点对中国共产主义运动的发生所具有的相对重要性。然而，无可争议的是，俄国革命是人道主义的胜利，这一事实与他们自己最近的失望，与欧洲自我毁灭的景象，形成令人吃惊的对照，在中国知识分子中间产生了一种期待意识、一种希望，中国革命未能实现的理想现在可以找到历史依据了。

最早在中国传播马克思主义的荣誉要归于北大的陈独秀和李大钊。对陈独秀我们已经涉及，对李大钊我们还将不时简短提及。他们两人的性格和脾气截然不同：一个善辩好斗，出语尖刻辛辣；另一个温文尔雅，颇有君



子之风。他们从不同的方向逐渐信仰世界革命，尽管所走道路类似，但他们追求的目标并不相同。陈独秀年长10岁，就时间而言，信仰马克思列宁主义有点晚。然而他成为第一个著名的中国共产主义人物、中国共产党的第一个领导人。

为了更好地理解陈独秀终生信守的理想的性质和李大钊传播的马克思主义前提的含义，有必要对马克思主义－列宁主义理论的要点作一简短评述，应记住，下边的概括有可能忽略某些精微和模糊的内容，正是这些使马克思主义思想体系具备了丰富、尖锐，甚至深奥的特征。经典马克思主义的原则阐述了经济（或唯物主义）决定论、阶级斗争理论、无产阶级的地位和国际主义。人类动机被解释为集体意识的表现，集体意识则决定于物质因素，或更特殊一些，决定于经济的—社会的阶级关系，而这种关系又来自一定历史阶段的生产方式。历史的动力是不可避免的两个阶级之间的斗争：一个阶级掌握生产工具因而也控制了匮乏经济中财富所产出的利润；另一个阶级用劳动创造了经济价值——即财富——但谁享有这财富取决于剥削阶级的自身利益。在现代西方，马克思思想的原初含义即他所关注的焦点，表现为资本－工业资产阶级和无产阶级冲突方式所产生的阶级斗争。资产阶级的价值观影响到当代公共和私人文化的各个方面：所有社会和政治机构，所有正规和非正规的行为准则，所有道德、审美或伦理判断标准，都是资产阶级建立或确证它自己的自我形象和维护其权威的工具。另一方面，由于大工业生产方式的独特的组织化要求，无产阶级作为劳动者的阶级前所未有地不但与其劳动条件，而且与其劳动产品相疏离，因而也与它自己的



人性的实现相背离。

然而，这种情况既不固定也不稳定。合乎辩证法的经济—社会对抗是内在的，不可避免的，这导致并保证了新对立关系的出现。这样，在经济条件上的反应，便是资产阶级实际上既不能最终控制整个经济条件，那么为了它自己的生存，工业资产阶级在数量上越来越少，而其财富和权力却越来越集中；相应地，无产阶级则数量日益增大，更加贫困，而达到了改变其命运的时刻。马克思相信，当无产阶级自发地理解了它的阶级利益，起来推翻资产阶级的统治并掌握了工业生产的控制权时，这个时刻就会到来，或者很快会到来。随后将发生的是，共同利益和同一性将使全世界无产阶级联合起来，而不会像资产阶级所犯的时代性错误那样把工人阶级按国家分成英国工人、法国工人或德国工人。用《共产党宣言》的豪言壮语说，“工人阶级无祖国”。

无产阶级不可避免的胜利并不简单地标志着继续发展的阶级斗争历史的一个新阶段，一个新剥削阶级的衰亡同时也将导致其社会对立面的灭亡。这毋宁说是历史终结的信号，是构成人类进步记录的主人与奴隶之间古老战争终结的信号。按马克思的观点，这个千年盛世的瞻望是正确的，因为根据工业主义的自身性质，野蛮的非人性越达于极端，前所未有的高效率的生产方式就越荒谬。这样，生产能力第一次超越了所有传统经济体制所限定的需求。一旦生产阶级即无产阶级自己确定掌握了生产工具，先前如何确定并实施不公正分配稀缺资源的问题，就变成了如何管理丰富物质的平等分配的问题，用恩格斯的话说，“对物的管理取代了对人的统治”。然而，所有机械装置都是人的独创发明，但这种独创性受



社会需求的刺激，而这种需求又强迫人接受社会和政治不平等的信条——国家、法律、神学宗教和教士教条、习俗要求——这种不平等信条必须从地球上消灭。然后，人类将获得他们真正的人性，具备一种名副其实的自我意识。

不难想象这种设想为何会吸引中国知识分子。马克思主义承诺的现代性只有好处而没有中国人一直忧虑的社会不公正。它所确定的历史方向是一个"西化"的社会理想，同时又对西方现存价值的政治和道德基础作出了详细而高度批判性的分析。它强调其理论的科学性，解释社会动力的精确和无可辩驳有如描述物理现象。而在对工人社会地位的冷静解释下面，马克思主义的精神是一种充满激情的人道主义。

但是也很容易理解，中国改革派和激进派在初步接触马克思主义时并未引起特别的关注。马克思曾一再表示，"我们为世界提出的新原则超出了世界自己的原则"[10]。的确，马克思的理论富于雄辩，但他的力量的大部分来自已经出现在欧洲的思想资源。但中国人并没有动摇这样的认识：马克思主义的进步和最终完成的理论所依据的社会历史，与中国人自己的经验并不完全吻合，它所判断的社会对抗，至少在他们应用于中国时要考虑中国的具体现实。如果工业主义创造的经济条件最终将导致社会不公的消灭，这对那些仍然处在巨大的农业、前工业经济压迫下的人民，至多是一个遥远的希望。如果拯救历史的代表是工业无产阶级，那么，社会成员甚至城市中分散的小规模手艺人行会的成员，在具有压倒优势的"工业"组织面前，如何生存，如何从这一事实得出令人安慰的结论？最后，具有决定性的是，无产阶级

国际主义的方向与改革派的愿望相反，他们希望在中国人民中形成一种大体是反传统的公民责任和民族统一的意识。

在某种程度上，这些困难由于列宁对经典马克思主义的修正而被克服，这种修正使马克思主义更适用于与西欧情况不同的其他地方。列宁主义最重要的修正是关于革命政党的理论，这个“先锋队”由以革命为职业的个人组成，其成员的社会出身并不“必然地”都是无产者，先锋队的责任是唤起无产阶级完成其革命任务。经典马克思主义固有的刚性的决定论因此在一定程度上被放宽了。无产阶级革命的可能性不再完全依赖天然的、自发的，甚至不可预见的无产阶级的阶级意识的成熟，即意识到它自己的远大眼光、能力和使命。因此，要建立一个革命精英集团，以公开承担鼓动革命变革的重任。同时，首先要摆脱这个概念，即无产阶级性根本上是无产阶级自己思想的表达；相反，它已经变成了独立于其阶级出身的革命态度。

作为革命先锋队的党的观念，是列宁对一系列因素的反应：激进派试图在沙俄帝国晚期的高压环境下进行斗争；国家政治经济的濒于崩溃；俄国无产阶级在经济和政治方面的微不足道；撇开无产阶级自身不说，可怕的是，工人阶级从未超越列宁轻蔑地称之为“工会意识”的水平。而且，列宁始终坚持认为，只有在工业化的西方，无产阶级在大部分地区的起义成功后，俄国无产阶级革命才可能成功。马克思如果不是允诺，也曾暗示过这样一种事件逼近的危险。但从马克思去世后的几十年以来，资本主义的国家主义把欧洲更紧密地联系在一起：第二国际的失败原因是爱国主义，社会主义的议



员在 1914 年可怕的夏天，和他们的资产阶级同事一起投票赞成战争，信任他们所代表的国民议会。仍在流放中的列宁，在他 1916 年所写的《帝国主义是资本主义的最高阶段》这本书中，谈到这个不幸的事态，他雄辩而又详细地阐述了这一隐含于马克思本人思想中，后来被其他社会主义思想家发展深化了的观点。列宁论证说，欧洲资本主义没有在自己的重压下崩溃，是因为它通过帝国主义的扩张侵略机构，把世界其他地方纳入到自己的经济体系中，从而为自己赢得了时间，列宁认为这正是战争的焦点所在。因此，为了使那些工业高度发展国家的资本主义加速灭亡，必须斩断这一制度对殖民地所提供的资源、市场、金融资本投资机会的依赖，正是这些，才使它得以延长其生命。然而，无产阶级国际主义的事业，必须由非欧世界的反帝民族主义力量去推动，甚至要以建立与民族资产阶级或原始资产阶级的联盟为代价，因为与新生的工人阶级的情况相比，他们的民族主义意识更为发达，或者更为敏感更易激动。

这些思想，原是列宁在革命前流放生涯的最后几年间理论思考的结果，现在成了苏维埃和第三国际 20 年代对亚洲特别是对中国政策的基础，成了孙中山“资产阶级民族主义”国民党和中国共产主义者联盟的必不可少的意识形态依据。然而，1921 年党成立时，积极信奉共产主义的中国人仍然是极少数，就在这少数人中，仍有持不同意见者，他们实际上很接近列宁主义，或者就是受列宁主义的决定性影响。第三国际第一次派代表登上中国革命的舞台，是 1920 年，并及时在北京与李大钊会面，在上海与陈独秀接触。然而，他们早期的主要工作是试图把零散的知识分子小团体的兴趣集中到实际的政



治组织上来。列宁主义维护欧洲无产阶级国际主义的关于民族主义殖民战争的理论，尽管已经在国际共产主义运动的各种会议上广为宣传，但在1922年以前，还没有用来指导第三国际的对华政策。当时无论在中国国内还是在国外，这个极具活力、毫不学究气的问题仍未解决：中国的社会转变是被理解成具有原始民族主义含义的本土现象，还是仅仅被看作世界范围的社会主义革命的一部分。

无论如何，正是新建立的苏维埃政府的行动，比任何理论公式都更有效地催生了中国人对马克思主义社会主义的兴趣。就在1917年布尔什维克夺取政权后短短几个月内，外交人民委员吉科林（G. Chicherin）即声明，苏维埃政府愿意放弃沙皇政府从中国夺取的特权和战争赔偿。1919年7月，副外交人民委员加拉罕发表类似声明，称苏维埃军事力量要“帮助中国人民从外国的刺刀和金钱枷锁下解放出来”。此外其他的承诺之一是无偿把中东铁路归还中国，这条铁路从满洲里到赤塔，把西伯利亚大铁路与符拉迪沃斯托克连接了起来。然而这些声明只是一种廉价的姿态，当时苏维埃政府的权力还未达到东西伯利亚：直到1919年，红军的势力范围仅仅达到乌拉尔山的亚洲一侧。加拉罕的礼物他还无力赠与，而他们的贪婪也未暴露。在苏维埃确立了对俄罗斯亚洲地区的管理权之后，持续的争论代替了归还的行动[11]。

1919年凡尔赛会议在几个星期内对中国的背叛（其中就有俄国的算计），使加拉罕的声明在部分中国知识分子中留下了对革命俄国的持久的友好印象。1922年，当阿道夫·乔夫（Adolph Joffe）作为苏维埃政府首任驻华代表（显然来自第三国际，至少是第三国际提名）抵达



北京时，蔡元培去迎接，在北大的欢迎宴会上，蔡的致词其热情已超出了一般的礼仪要求：

> 中国革命曾是政治革命。现在它正向社会革命的方向发展。俄国为中国树了一个好榜样，学习俄国革命的经验是恰当的，这场革命开始也被当作政治运动，但后来认清了它的性质是社会革命。请接受学生对先生的真诚欢迎。[12]

俄国的经验在多大程度上能成为亚洲共产主义者竭力效仿的榜样，列宁对此持更为谨慎的态度。他说，俄国是“欧洲最反动的国家”——但仍然是欧洲国家，因此正如马克思所描述的，如果仅仅在边缘的意义上，它还算世界的一部分。他说：“俄国布尔什维克成功地在老牌帝国主义阵营中打开了一个缺口……而这个阵营正是英国、法国或德国无产阶级想要加强的。”但他继续说：“作为东方工人大众的代表，你们面临着更为艰巨的新任务……”

> 你们现在面临的任务是世界上任何其他地方的共产主义者从未遇到的：在运用普遍的共产主义理论和经验时，必须使之适合欧洲所没有的你们自己的特殊情况；你们必须了解这种理论和经验所要面对的情况是，农民占了人口的大数，斗争的对象是中世纪的残余，而不是资本主义……[13]

在中国，陈独秀和李大钊各自抓住了这一挑战的不同部分。这并非过分简单化的看法，陈独秀自己投入了反对“中世纪残余”的斗争，而李大钊则在思考中国无数默默无闻的农民的革命前途。

*　　　*　　　*

在中国知识分子中盛行反传统观念的年代，陈独秀是最著名的反传统斗士，他对中国的过去作出了非凡的毫不留情的严厉批判，同时也是当代“进步”思想最著名的鼓吹者。比较温和的其他人如胡适，至少想努力区别中国传统文化中的儒家和非儒家，在儒家中把墨守陈规的正统儒生与其他更有批判和自我表达能力的非正统儒生区别开来。而对陈独秀来说，有一个简单的前提就足够了：中国任何传统的东西都已被儒家的影响所腐蚀，它是“一种控制并使我们的精神同一化的无形制度”[14]，儒家任何东西都是罪恶有害的，因此中国传统的所有部分都是腐朽的、邪恶的、有害的、没有价值的，不适应中国人的生存需要。“吾宁忍过去国粹之消亡，而不忍现在及将来之民族，不适世界之生存而归削灭也。”陈在《敬告青年》中写道：“呜呼！巴比伦人往矣，其文明尚有何等之效用耶？”[15]一年后，袁世凯企图复辟帝制时，陈独秀作出了特有的强烈反应，他尖刻地嘲讽了将儒教定为中国官方国教的建议：

> 吾人倘以为中国之法，孔子之道，足以组织吾之国家，支配吾之社会，使适于今日竞争世界之生存，则不徒共和宪法为可废，凡十余年来之变法维新，流血革命，设国会，改法律，及一切新政治，新教育，无一非多事，且无一非谬误，应悉废罢，仍守旧法，以免滥费吾人之财力。万一不安本分，妄欲建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求适今世之生存，则根本问题，不可不首先输入西洋式社会国家之基础，所谓平等人权之新信仰，对



> 于与此新社会新国家新信仰不可相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，猛勇之决心；否则不塞不流，不止不行！[16]

生存，是陈独秀首先要考虑的，对于一个其政治觉悟在19世纪末受梁启超和其他人所提倡进化论影响的改革者来说，这一点也不奇怪。但在陈独秀看来，生存是什么？他竭力表示对中国文化命运的漠然，而且在这些年他还极其轻蔑地痛斥民族主义主张。像新文化其他发言人一样，陈独秀自认为是世界主义者，这种态度表现在他对青年的劝告，1915年他警告说："闭户造车，出门未必合辙。"[17]然而，其他一些国际主义者或超国家主义者，与陈独秀的反民族主义形成了鲜明的对比，例如胡适的超然恩赐态度。"我们愿有一种不带偏见的爱国主义"，他在1914年夏天的留学日记中重复了卡莱尔的观点，"将使国家在我们看来更可爱而不伤害我们的哲学……"[18]陈独秀在几乎写于同一时间的《爱国心与自觉心》中，则用完全颠倒的——可以视为原始革命的——观点来看这一问题。"或曰，即使可恶之国家，亦较无国家为好"，他写道，这无疑是在思想上支持专制，"然吾人则曰，人民受残酷剥削，亦吾人所处之境也，此国家之无情，实较无国家更甚……亟亟然欲维护一可鄙国家者，实欲维护一可鄙政府也。"[19]四年后，陈独秀在《偶像破坏论》中概括了他的观点：

> 国家是个什么？照政治学家的解释，越解释越教人糊涂。我老实说一句，国家也是一种偶像。一个国家，乃是一种或数种人民集合起来，占据一块土地，假定的名称；若除去人民，单剩一块土地，便



> 不见国家在那里，便不知国家是什么。可见国家也不过是一种骗人的偶像，他本身亦无什么真实能力。
>
> 破坏！破坏偶像！吾人信仰，当以真实的合理的为标准。宗教上，政治上，道德上，自古相传的虚荣，欺人不合理的信仰，都算是偶像，都应该破坏！此等虚伪的偶像倘不破坏，宇宙间实在的真理和吾人心坎儿里彻底的信仰永远不能合一！[20]

那么陈独秀是一个民粹主义者？这个问题应该容易回答。他无疑是个民主主义者和共和主义者，当然这里的民主、共和是世纪之交以来改革派所理解的民主、共和。他相信，国家为人民而存在，它存在的惟一理由就是能够满足人民的需要；他相信，儒家极为重视的对权威的忠诚，不应与真正的爱国主义混淆。在这些方面，陈独秀态度鲜明，立场坚定。但抽象的"人民"是一回事，现实存在的人民又是一回事。为将他想象中的的"新青年"理想化，他勾勒的中国人肖像，就连19世纪最傲慢的西方传教士都自愧弗如：

> 华人足迹所至，无不备受侮辱者，非尽关国势之衰微，其不洁之习惯，与夫污秽可憎之辫发与衣冠，吾人诉之良心而言，亦实足招尤取侮。公共卫生，国无定制，痰唾无禁，粪秽载途，沐浴不勤，臭恶视西人所畜犬马加甚。……试立通衢观彼行众，衣冠整洁者百不获一，触目皆囚首垢面，污秽逼人……未受教育的人，身体还壮实一点，惟有那班书酸子，……走到人前，痴痴呆呆的歪着头，弓着腰，斜着肩膀，面孔又黄又瘦，耳目手脚，无一件灵动中用。[21]



人民是大众文化（其中保存着继承而来的民间智慧）的保护者，但从陈独秀这里几乎看不出对人民的尊重，也没有一个社会主义者的本能冲动。除了李大钊，新文化知识分子在精神气质上一般都对民众的品质没有信心。所谓"激进的民粹主义"，在知识分子来说，是对人民的同情，或是"走向人民"的知识分子运动，19世纪60和70年代俄罗斯的民粹运动，其动机和目标，在中国革命的社会主义的早期历史中显然看不到。中国激进派，甚至早期的中国共产主义者在背景和气质上，都是中国知识分子。1920年和1921年到达中国的第三国际的顾问们，面临的棘手任务之一，就是试图说服那些自称为马克思主义者的零散小团体，有意与极其卑贱的"革命阶级"接触。甚至在认识到农民的革命作用之后，在确定战略时，"大众文化"和"大众革命文化"的关系问题，仍然是一个困难而有争议的问题。例如，陈独秀就从来没有大众色彩。他的风格是务实中交织着格言警句，而且经常直率到了粗鲁的程度——但他写作的对象是有文化有教养的读者。他的思想的根本性转变是在1919年和1920年，但他的志趣一直仅仅局限于新文化改革派的精英传统。

陈独秀现在被描述为"首先是一个西化派，他把共产主义理解为实现中国社会现代化的最有效的方法"[22]。像其他新文化知识分子一样，他在后来的年代，一直挣扎于20世纪以来就使中国激进派困窘的两难境地中。中国如要生存就必须竞争：它必须现代化。要达此目的，外国的榜样表明，政治权威必须由人民掌握——然而中国的民众在社会习惯和公民经验上都缺乏准备，不足以承担这令人可畏的责任。在梁启超看来，在开明

专制保护下，或在一个具有自我牺牲精神的革命领导的保护下的政治监护似乎是惟一的答案。陈独秀和其他新文化知识分子则主张把通过教育培养新的个人的和社会的文化，作为建立自治公民社会永久基础的最佳手段。但这是一种缓慢、脆弱，而且不确定的进步，而陈独秀比其他人更早认识到了这种主张的不可行。

陈独秀的文章不能给我们提供像李大钊在他早期讨论布尔什维克主义和马克思主义的文章中所作的那种说明分析，这使我们得紧紧追踪他的新信仰。我们必须尽可能了解他在1919年和1920年的观点、倾向和经历，以及使他思想转变的原因。1919年五六月，他积极投入了五四运动。当时胡适和蒋梦麟持忍耐温和的态度，蔡元培退居西湖以示抗议，陈独秀则投入了战斗：他不是一个温和的人，也不是一个想保持尊严的人。6月中旬他被捕，罪名是散发煽动性的传单，支持在5月的抗议中受到虐待和监禁的学生。他在监狱中度过了夏天，这是他过去的终结，未来的开始。“世界文明发源地有二”，他写道，“一是科学研究室，一是监狱。……从这两处发生的文明，才是真文明。”[23] 9月他被释放——假释，按胡适的说法，是用“传统的方式”，即通过安徽老乡的说情获释。此后几个月，他在北京名义上仍担任北大的职务，但显然他与这所学校的关系已经走到了尽头。

直到1919年末《新青年》发表宣言之前，他还不是一个坚定的马克思主义者，而且甚至也不是一个坚定的革命者。12月号编辑方针的声明重新确认了杂志的宗旨：

我们想求社会进化，不得不打破“天经地义”、

> “自古如斯”的成见，决计一面抛弃此等旧观念，一面综合前代贤哲、当代贤哲和我们自己所想的，创造政治上、道德上、经济上的新观念，树立新时代的精神，适应新社会的环境。
>
> 我们理想的新时代新社会，是诚实的、进步的、积极的、自由的、平等的、创造的、美的、善的、和平的、相爱互助的、劳动而愉快的、全社会幸福的。希望那虚伪的、保守的、消极的、束缚的、阶级的、因袭的、丑的、恶的、战争的、轧轹不安的、懒惰而烦闷的、少数幸福的现象，渐渐减少，至于消灭。[24]

这个宣言的发起者们应能发现，表现他们自己的品格高尚和毫无意义的普遍化的建议是很方便的，或者，正是在这个意义上，《新青年》集体已经因为内在的不一致而分裂。他们的言论和能够掩饰分歧的一致，正是受了杜威的影响，后者在1919年秋的演讲，引起了北京知识界的极大关注。杜威的思想明显反映在宣言的观点中：民主不单意味着制度，而且还意味着分享政治生活的方式；政治是手段而不是目的；科学态度要取代迷信。的确，12月号的《新青年》像是送给杜威的礼物。它包括高一涵记录翻译的杜威演讲的第一部分，胡适以杜威式的泰然态度对“新思潮的意义”所作的评价。而陈独秀则写了一篇题为《实行民治的基础》的长文。在此文中，陈重申，他坚信处理特殊和具体问题的渐进的变革是有效的。他也像杜威一样，详细讲述了自下而上的政治变革的重要性，这种变革首先依赖于可以被视为政治认识和政治经验之“天然”来源的村级自治和手工业行会自治。



但在几个月内，陈离开北京去了上海，还带去了《新青年》。1920年他成为共产主义者，而《新青年》也成了中国出版的第一份马克思主义的月刊。陈致力于组织宣传活动：中国社会主义青年团的发起人；《劳动者》杂志的出版者，主要向无产者宣传共产主义；第三国际在中国南方的主要联系人之一。12月，陈独秀应广东军阀陈炯明之邀，担任了广东省政府教育行政委员长。到1921年6月，各地共产主义小组的12名代表汇集上海，开会成立一个全国性的党，陈在缺席的情况下，被选举为新成立的中国共产党的第一位总书记。

虽然陈在这几个月的思想进步已简略提及，但他面对新使命时所写论述实行民治的文章，表明有些主题启发了他。共和革命彻底失败了，他写道："'政治的民治主义'这七个好看的字，大家至今看了还不大顺眼。"他发现了失败的几个原因。革命过去才很短时间，名义上的共和军队就只听命于军方而不是"公众"。最重要的失败是认识上的失败。"我们从前把建设共和看得太容易，革命以前宣传民治主义的功夫太做少了。"而且，对民治意义的理解从根本上说是有缺陷的。

> 我们中国社会经济的民治，自然还没有人十分注意……拥护共和的进步、国民两党人，都不懂得民治主义的真相，都以为政府万能，把全副精力用在宪法问题、国会问题、内阁问题、省制问题、全国的水利交通问题，至于民治的基础——人民的自治与联合——反无人来过问。……少数提倡地方自治的人，虽不迷信中央政府，却仍旧迷信大规模的省自治和县自治，其实这种自治，只算是地方政府对于中央政府的分治，是划分行政区域和地方长官

权限的问题，仍旧是官治，和民治的真正基础——人民直接的实际的自治与联合——截然是两件事。[25]

在对杜威短暂的着迷时期，陈独秀在这里所写的我们可以称之为“激进的”自由主义。杜威对这一问题的界定是，所谓“民主”，与其说是一种制度体系，不如说是一种公众生活方式，这一点恰是陈独秀终生信奉的。但他很快就认为，马克思主义列宁主义比杜威自由主义思想所提倡的那种具有单一倾向的解决途径，更适合于解决中国的民主问题。革命年代激进派所宣传的公民责任，被对民众进行政治教育的说法所取代。新文化改革派曾认为，民众的文化和社会变革能使他们认识到自主的个人的责任，中国公民问题的解决，难道没有完全相反的另一种方向吗？如果接受了革命的社会主义的假设，人民就不能像自由一民主改良派所展望的那样，在历史舞台上担任主角吗？如果认为人民不是一大堆群氓，也不是无数特殊的个人，而只是他们在社会经济阶层范畴内客观的、集体的同一性，那么人民自然而且必然就是进步的力量。因为进步不过是阶级冲突现象的一个名称，而阶级冲突才是历史发展的主要动力。如果马克思主义阶级分析的假设能用于中国人民，那么他们整个的政治能力问题就会假设为一种不同的面貌：被剥削的大众——苦难的人民，受压迫的劳动者——按同样的逻辑，显然正是历史目的的承担者。

当然，这是“如果”。在那些年，为了使中国的社会现实适合马克思主义阶级分析，中国共产党人中的教条主义者在努力过程中付出了大量的墨水和鲜血。毫无疑



问，这看起来对陈独秀的影响很大，在因第三国际对中国革命的社会力量的估计而引起的意识形态论战中，这种分析是主要内容之一。这自然使他思考的范畴和以前（比如他最早对文学革命的意义的看法）有所不同。不管他的论证是否按上述思路进行，陈在 20 年代的某个时候，信仰的确发生了一个飞跃，他义无反顾地接受了这种假设和词汇（如我们在本章开始所看到的）来分析解释问题。

马克思主义列宁主义以一种重要的方式减轻了陈独秀非常像一种痛苦感情的困惑感。当他希望掌握的青年具有非常强烈的民族主义情绪时，他是一个反民族主义者。20 年代往后，对陈独秀来说，反帝国主义取代了民族主义；换言之，反对西方人和日本人的入侵，使他接受了民族主义的目的意识，这种态度的变化最鲜明地表现在他对义和团历史意义的看法上。在 1918 年一篇关于克林德碑的引起争议的文章中（应德国人的要求，为被义和团杀死的德国驻中国公使克林德，在事发原地建了纪念碑），陈把这种报复行为解释成中国人落后的可悲而又必然的结果。“义和拳乃是社会专制和迷信的产物……现在世上是有两条道路：一条是向共和的科学的无神的光明道路；一条是向专制的迷信的神权的黑暗道路。我国民若是希望义和拳不再发生，讨厌象克林德碑这样可耻纪念物不再竖立，到底是向哪条道路而行才好呢？”[26]到 1924 年，陈独秀修正了他的观点。诚然，义和团“野蛮”、“顽旧”而且“迷信”，但现在陈独秀欢呼义和团起义“是中国民族革命史上悲壮的序幕”，“其重要不减于辛亥革命”。一个错误的观念是“他们只看见义和团排外，他们看不见义和团排外所以发生之原因——鸦片战争以



来全中国所受外国军队、外交官、教士之欺压的血腥与怨气！……若因为参加义和团运动者为全民中之少数，则参加辛亥革命与‘五四’运动者，也是全民中之少数，我们决不能只据实际参加者之数量，便否认其实质上代表全民族的意识与利益。还幸亏有野蛮的义和团少数人，保全了中国民族史上一部分荣誉！”[27]

令人困惑的是，陈独秀在自己心中，是否按这种思想得出结论。共产党自己是“全民中之少数”——“科学的”和“进步的”，的确不“腐败”、“堕落”。但像义和团一样，它也是全民中少数人的运动，它的行动达到了引导、表达全民普遍感情的程度，在它里面，每一个人都是同样的历史抗议的手段。

由于发现马克思主义是中国社会社会主义现代化的理论基础，共产党是实现这一目标的恰当工具，陈独秀不赞同在意识形态问题上进行长期的争论，从而导致了与国民党的合作。在他看来，与“资产阶级民族主义”力量的联合，不是像宣传的那样，是对政治现实的让步，而是倒退一步。他认为第三国际 20 年代中期的政策，倾向于把共产主义者从革命力量的真正来源——无产阶级——中分裂出来，陈对无产阶级一词作了宽泛解释，但仍在马克思原则所界定的范围内。他不否认，在转向最后的社会主义革命阶段的条件成熟之前，中国必须经过一个资产阶级革命阶段。由此看来，正如史华慈指出的，他是一个正好在托洛茨基派作为一个马克思主义的解释流派还没有出现之前的“前托洛茨基”。以他作为党的领导人的能力，他命中注定要负责政策的实施，而这些政策实施的结果最终证明，比他预想的要糟糕得多。他个人不幸要为这次被斥为“机会主义的”失败，即 1927 年



夏天的清党承担最终的责任。

最后的分裂在两年以后。一系列事件表明，反讽是历史的本质。民族主义者在这时把他们的旗子插到了全国。尽管新政府的最终目标是它在夺取权力的过程中就已发起的社会革命，但这时它仍然把反帝作为近期的任务。因此，1929 年 7 月，蒋介石开始驱逐俄国人在满州的影响，行动之一是武力收回中东铁路。这条铁路在加拉罕声明十多年后，仍然在苏联手中。中共总是服从第三国际的指令，它谴责这个行动是对苏联的进攻。而陈独秀则写了一封信，尖刻地质问党是否要给人这样的印象：它把俄国人的利益置于中国利益之上。刻毒的意见交换触及一系列政策歧见，这种辩论持续到秋天，而到了 11 月，陈被清除出党，指控他根本没有悔过“他的”早期政策错误。

既然对陈的判决是真正的“机会主义”，那他抗议也是徒劳。“这如何能说得通？……我自己一生大部分时间在同社会恶势力斗争，我怎么能从事这种无原则，不道德的卑鄙活动？我但愿，以前和我并肩工作，为无产阶级服务的党内同志，不是斯大林主义（国际或国内的）的机会主义的顽固追随者！”[28]随后几年，陈独秀住在相对安全的上海租界，他实际上发起领导了一个有分裂倾向，自称托派的中共中央和第三国际的“左翼反对派”。1932 年他再次被捕，押往南京，以煽动叛国罪受审判。此时先前的几个盟友在他身边。他的辩护律师不请自来，是老朋友，当时上海的著名律师章士钊。他在北大时的学生，历史教授傅斯年，发表了一个谨慎的自由主义式的抗议：“政府负有维护法律与秩序之责任，然国民党无权在反对力量增长强大时，扑灭这中国革命之彗星的光

焰!”[29]

在这次事件中，陈未判死刑，只是监禁。这监狱成了他的研究室。他不再过多关心政治，坚决拒绝了国民党要他与从前的同志划清界线的要求，而致力于文字音韵学的研究。1937年中日战争爆发后，他获释，在四川的隐居生活中度过了最后的岁月，不再参与政治活动，不再具有政治上的重要性，但仍然思考着他先前为之献身的问题。最终他得出结论:“不会在任何时间，任何空间，都有革命局势。最荒谬的是把反动的局势，说成革命的局势……十余年来苏俄官僚统治的经验，中日战争及此次帝国主义大战的经验，使我们不能把现时各国无产阶级力量估计过高，使我们不能轻率宣布‘资本主义已到末日’。”然而，虽然他不再相信革命胜利即将临近，虽然革命成功本身显示的成就比原先设想的更为模糊，但他对人类进步命运的根本信念仍坚定如昔。“民主主义是自从人类发生政治组织，以至政治消灭之间，各时代(希腊、罗马、近代以至将来)多数阶级的人民，反抗少数特权之旗帜。”[30]

“适之说我是个终生的反对派”，陈在他去世前一年多提到，“这对我的确合适，不是我希望如此，是形势使然。”[31]陈独秀的确是个障碍，他总是把他的意见砸到一个又一个敌人的头上:他年轻时的老师;1911年前后的君主主义者;儒生，无论是绅士趣味、学问、文学传统的支持者还是迷信传统习俗的捍卫者;东方或西方的无批判力的辩护士;鼓吹国家至上的帝国主义者或民族主义者;政治伪君子，不管是假装超然的自由主义者还是意识形态上的机会主义者。他的信仰是坚定的而且从根本上来说是简单的:他信仰“民主”和“科学”。然而，

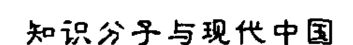


这种信仰的的含义，在陈独秀动荡变化的一生中，是一个设防的，想必也是孤独的生命在其历程中反抗对立面的反映。他的生命是自然的，他的同情被忍受伤害和凌辱的感情所支配。

* * *

李大钊是陈独秀在北大的同事和合作者，也是在中国知识分子中普及马克思主义的先驱。他和蔼热情，目标坚定而举止文雅，是一个谦恭的革命者。“现代文明，协力之文明也”，他在1917年4月号的《新青年》上写道，同期有陈独秀第一次向俄国革命胜利致敬的文章。“贵族与平民协力，资本家与工人协力，地主与佃户协力……现代之社会，调和之社会也。”[32]这种意见出自中国第一个皈依马克思主义阶级斗争信条的人之手，让人觉得有点靠不住。他在北大的朋友如陈独秀和钱玄同，发现李大钊这时的思想保守得令人感到可悲，尤其是他希望充满激情的时代青年——他也是其中之一——不应彻底否定智慧来自年龄这样一个传统看法。

在他转向马克思主义约一年半时，就放弃了协力时代的观点，至少在词汇上被“我们对他们”这样的新意识形态信仰的语言所取代。“Bolshevism 的胜利”，他声称，是“滔滔滚滚的潮流，实非现在资本家的政府所能防遏得住的。因为二十世纪的群众运动，是合世界人类全体为一大群众……在这世界的群众运动的中间，历史上残余的东西，——什么皇帝咧，贵族咧，军阀咧，官僚咧，军国主义咧，资本主义咧，——凡是可以障阻这新运动的进路的，必挟雷霆万钧的力量摧拉他们。……由今以后，到处所见的，都是 Bolshevism 战胜的旗。到处所闻的，都是 Boshevism 的凯歌的声”。然而李大钊这



种战斗宣言更多还是比较表面的，他还没有从根本上觉悟。他此文的直接目的是评论俄国布尔什维克对德国军国主义的胜利，李认为，这个胜利不能完全归于战场上的胜利。在他看来，这与其说是马克思主义所说的推动历史前进的阶级斗争现象，不如说是人类集体进步的证明。他认为，对德国的胜利，是"人道主义的胜利，是平和思想的胜利，是公理的胜利，是自由的胜利，是民主主义的胜利，是社会主义的胜利，是 Boshevism 的胜利，是赤旗的胜利，是世界劳工阶级的胜利，是廿世纪新潮流的胜利……人道的警钟响了！自由的曙光现了！"[33]

李大钊 1888 年生于直隶省乐亭县，此地在天津以东约一百英里，离北京略远一点。他是独子，幼年就成了孤儿，由祖父母抚养长大，他的家庭是典型的"中农成分"，是有点土地的小康之家。他曾回忆自己的童年是孤独的，但也是愉快的，因为没有被陈独秀所受的那种家庭暴政的阴影所笼罩。李大钊在乡村私塾开始受教育，在像他的许多同代人那样转向西学课程之前，他所学的是传统课程。他在 18 岁时进入天津北洋法政专门学校学习政治经济。在此 7 年间，他目睹了清王朝的覆灭和中华民国的诞生。那时他自己对政治和社会问题的看法与其他具有改革思想的进步青年没有明显区别，追求人民幸福和国家富强的目标是一致的。在革命者中，李大钊尊崇孙中山和宋教仁。但在他个人的朋友中，他更接近几个君主立宪派，他们拥戴梁启超，在 1912 年和 1913 年支持梁新创立的进步党。李大钊一度对整个政治濒于崩溃感到恐惧，对刚出现的袁世凯的独裁表示默认，直到 1913 年宋教仁被暗杀和随后而来的共和派人士的溃败，



才使他改变了思想。

1913年9月，李大钊从天津到东京，他得到了汤化龙（1874～1918年）的资助。汤是一个进步政党的发言人，1913年至1914年担任众议院议长。李得到他的资助一个重要原因是汤化龙也是河北人。李大钊在早稻田大学学习政治经济和英语的3年，正是共和派的命运最为艰危的时期。除了1924年有半年到苏联，这次留学是李大钊惟一的国外经历，实际上也是他离开华北最长的一次。在日本他遇到了章士钊，后者当时是一个反袁派。正是在章的杂志《甲寅》上，李大钊第一次开始发表他针对普通读者的文章。由于种种原因，留学给他提供了发表意见的机会和信心，而且也提供了刺激：由于日本强占青岛、提出二十一条要求所导致的危机，使李大钊在日本时的民族主义一直具有排外的锋芒。

李大钊1916年回到北京，但他的世界观没有发生根本性的转变。他回国后的第一个工作是任汤化龙的秘书和一份进步党杂志的编辑。这工作没干多久。1916年6月袁世凯死后，当时的立宪派竞相投靠军阀，丑态百出的政治机会主义洋相使李大钊极为厌恶。1917年年中，他彻底断绝了与立宪派的联系。1918年1月，他加入《新青年》的编辑工作，几个月后他应蔡元培的聘请，担任北大图书馆主任，两年后任法学和政治学教授。李大钊从29岁到1927年4月被害，生命的最后年月都是在北大度过的，他死时年仅38岁。

这个简述表明，“中国共产主义之父”的命运，完全是由他的地位决定的。就在到北大那一年，李大钊公开接受了十月革命的理想，并组织了最早的共产主义研究小组，这些小组最终成了中国共产党的核心。就在学生



于1919年5月走上街头时，李正好发表了他的长文《我的马克思主义观》的第一部分。尽管他没有在组织中共一大会议时起领导作用，而且也没有在党内担任高级职务，但他从一开始就是中共在北方的活动中的中心人物。他也支持（不同于陈独秀）根据第三国际的指示与国民党的合作。在1923年，他是第一个加入孙中山国民党的中共党员。1924年初国民党改组后在广州召开第一次全国代表大会，他是惟一进入大会常委会的共产主义者。同年他担任了出席6月在莫斯科举行的第五次共产国际大会的中国代表团的领导。李大钊对这种新信仰的职责因此就不仅仅是作理性的沉思。

从1925年到1927年，是中国共产主义运动充满活力和希望，但最终在意识形态上发生混乱，而且整个组织几乎被毁灭的一段时间。孙中山1925年3月去世后，控制革命运动的斗争，由于北伐的开始而陷于麻烦的境地。征讨北方军阀的这次战争经过长期准备开始于1926年夏天。北伐军从广东大本营向北推进直指长江流域的富庶省份，军队装备苏联武器，第三国际代表充任顾问，以负责组织农民工人加入革命队伍的共产党干部为先导，在这种情况下，中共的规模和影响迅速扩大。在有些观察者看来，这次稳定推进的洪流，是旧梦成真。梁启超在1927年1月写道："打倒万恶的军阀，不能不算他们的功劳，我们想做而做不到，人家做了当然赞成，但前途有光明没有呢？还是绝对的没有。他们最糟的是鼓动工潮，将社会上最坏的地痞流氓一翻，翻过来做政治上的支持者，安分守己的工人们的饭碗都被那些不做工的流氓打烂了。……现在南方只是工人世界，智识阶级四个字已成为反革命的代名词。而所谓工人又全是不做



工作的痞子流氓。”[34]

北方军阀在进行内战的同时，也全力镇压他们辖区内的革命组织。在北京，李大钊被迫躲进苏联使馆寻求庇护。最终这个圣所害了他，1927 年 4 月，当时控制北京的亲日军阀张作霖派军队进入苏联使馆，搜到的文件成了第三国际进行颠覆和间谍活动的证据，而李大钊和其他几个避难者被逮捕。三星期后他被绞死。如果他能活到一年后北伐军进入北京，他的命运就不致如此悲惨，而且很可能是另一种情况。就在李大钊在北京等待赴死的同时，蒋介石在上海开始对他的共产主义盟友实行报复性的白色恐怖，短短几个月内，把中共组织摧毁殆尽，迫使其残余部分转入地下。

李大钊因此死于这样一个时刻，即 1927 年后共产主义运动的中心从城市转入内地农村，在那里它设计出了能汲取本地革命资源的生存技巧。为动员中国农村潜在的巨大革命能量而设计的革命战略，要详细追溯其源头，远远超出了本书讨论的范围。这种战略的形成有一个缓慢的过程，其间并无规律可寻，充满政治上的竞争和意识形态争吵，左倾的教条主义者不止一次把党带到了被灭绝或自我毁灭的边缘。在经过二十多年严酷经历和实验，并在社会分析和政治技巧方面经过可观的提炼加工后，这种战略才获得成功。这里要强调的一点是，在李大钊 1927 年春被张作霖绞死时，他所理解的马克思主义的中国革命理论，几乎还没有什么发展。

李大钊对五四“学生”一代的影响显而易见，受影响的不止追随他加入马克思主义阵营的人。在北大，他鼓励众多的学生积极分子，支持广泛的学生活动。例如，他担任了《新潮》的顾问，这个杂志由傅斯年、罗家伦



和其他稍后的著名学生编辑，是新文化运动中许多政治出版物中较重要的一种。李大钊喜欢而且渴望被当作一个受尊敬的朋友，他同情、支持学生，而无视他们在政治或意识形态立场上的差异。这种有原则的亲和品质，使他即使在共产党建立、他自己已决然为之献身后，还能再次与他先前的自由派同事一起主张建立“好人政府”，在其生命的最后时刻，李大钊与胡适仍然保持着高尚的友谊，尽管早在1919年他就公开表示，根本不同意胡适解决中国问题的观点。

在自己发展的关键时刻遇到李大钊的人当中，毛泽东是非常杰出的一个。1918年他25岁时刚从湖南第一师范毕业，就陪同一批湖南学生到北京，他们当中一些人准备去法国留学。这时毛泽东还不是马克思主义者，甚至也不是一个革命者。北京吸引他是因为这里是新文化知识分子造反的风暴中心。他想与新文化运动领袖人物接触，但他的努力受挫，他们“没时间”理会一个说话带着浓重湖南方言口音的青年。这次因等级地位而蒙受的羞辱，也许有助于形成毛泽东后来对知识分子的态度，但对此猜测要有所保留。陈独秀和李大钊则是留下良好印象的例外。毛泽东或许更多受惠于陈独秀，“他对我的影响超过任何人”，在陈独秀政治上蒙羞10年后，毛泽东对斯诺说。准确讲，毛泽东并未特别指出陈独秀对他的影响是什么，正如李大钊对他的影响同样不清楚。但李大钊至少给了他一份工作，在北大图书馆期刊室负责为那些著名读者作登记——这使毛泽东在故都几个月不愉快的贫乏经历有所弥补。

1927年2月，李大钊在北京遇害前两月，毛泽东受党的指派去湖南农村进行长达一个月的徒步旅行调查，



提出了著名的《湖南农民运动考察报告》。这个文献长期以来被恰当地视为毛泽东思想最早的权威性表述，它以大胆的预言开始："很短的时间内，将有几万万农民从中国中部、南部和北部各省起来，其势如暴风骤雨，迅猛异常，无论什么大的力量都将压抑不住。他们将冲决一切束缚他们的罗网，朝着解放的路上迅跑。一切帝国主义、军阀、贪官污吏、土豪劣绅，都将被他们葬入坟墓。一切革命的党派、革命的同志，都将在他们的面前受他们的检验而决定弃取。站在他们的前头领导他们呢？还是站在他们的后头指手画脚地批评他们呢？"[35]

20年后，这一为农民的辩护，使毛泽东1927年的报告具有了终极预言的神圣性。其实，湖南在此前几个月就已经成了加强组织化努力的目标，结果农会和其他一些准革命组织在该省一些地方异乎寻常地强大起来。学术上现在仍然有争议的是，当时的农村状况，是否已经像随后几十年的内战、外国入侵和无法控制的政治腐败导致的那样，恶化到了爆发革命的极限。不管毛泽东瞥见了未来还是抓住了现在，从而赋予农村以根本的重要性，他都的确发展出一种独特的中国革命战略。

虽然毛泽东的《湖南农民运动考察报告》并非没有它自己的想象力，但它主要是地位分析，关心的是乡村社会动员的战术策略。可以说，它试图通过分析农村阶级结构的内在不公正，对自己面临的挑战给出一个积极的回答，然后提出如何使这些对抗转化成为革命能量的办法。到1927年，在共产主义运动内部，已经在积极讨论一些主题。后来在整个江西和延安苏维埃时期，如何最有效地使中国的乡村变成社会战场，一直是党考虑的首要问题。在通常生活在贫困中的人口中，许多情况下，



衡量社会地位，不在于明显的富裕与明显的赤贫的差别，而在于丧失了等级地位后非常微妙的差距，因此认清革命的天然同盟或天然敌人，并非易事。毛泽东不是第一个关注农民的人，他对形势的估计，就其政治后果而言，也并非永远正确，但他是个有耐心的策略家。

这种策略上的考虑，不是李大钊所主要关心的，尽管他在后期的文章中确实偶然也强调了农村中的社会力量问题。然而，农村内部分裂的观点与他的主张格格不入，他坚持认为，乡村是一个自足的社会，其基本性质并未腐朽，只是由于政治、经济、文化力量的冲击，使它从外部开始了令人震惊的衰败。在李大钊对中国农村的描述中，可以感受到最近几十年中国现代知识分子与农民大众的关系出现问题而产生的强烈的矛盾心理和内在冲突。

> 青年呵！速向农村去吧！日出而作，日入而息，耕田而食，凿井而饮。那些终年在田野工作的父老妇孺，都是你们的同心伴侣，那炊烟锄影、鸡犬相闻的境界，才是你们安身立命的地方呵！[36]

这是李发表于1919年2月的短文《青年与农村》的结尾文字。李说，农村的活动全是“人的活动”，充满幸福，一片光明，空气清洁，所有这些都与城市生活形成对比：罪恶、黑暗、压迫、空气污浊、游手好闲、卑躬曲膝，是“鬼的生活”。他劝青年“早早回到乡里，把自己的生活弄简单些，劳心也好，劳力也好，种菜也好，耕田也好，当小学教师也好，一日把八小时作些与人有益、与己有益的工活，那其余的工夫，都去作开发农村、改善农民生活的事业，一面劳作，一面和劳作的伴侣在笑



语间商量人生向上的道理”[37]。

在研究李大钊思想的著作中，梅斯内说这“可能是在现代中国知识分子历史中所能发现的对早期俄国民粹主义精神的最忠实的表述”[38]。李大钊本人相当熟悉民粹主义的先驱。但他的求助于民粹主义，更多是把它作为一种道德启悟的资源而不是看作中国人效仿的榜样。他说，今日中国与19世纪的俄国，除了农民都占人口的绝大多数这一点相同外，其他条件完全不同。也许他意识到，俄国民粹主义的许多方面，与他自己“到农村去”的信念有完全不同的前提。

在他们经受挫折，对现实绝望而转向暴力革命之前，走向农村的俄国民粹主义者就坚信，他们的介入会引发几乎是直接的革命大火。李大钊没有这么乐观的期待。中国的“宪政青年”的使命，正如他强调的，是教育农民如何组织起来反抗那些内外掠夺者，是如何认识他们最终有机会用议会方式去促进的那些共同利益。简言之，要准备沃土，“播种民主”。而俄国民粹主义则有更强烈的反现代主义因素，对许多19世纪60年代走向农村的知识分子来说，走向人民意味着回到一种意识形态化的前工业社会和经济原始主义（他们因此而受到马克思的蔑视）。李大钊其实希望，使农村成为现代化进程的中枢，中国才能避免资本主义发展阶段的严重弊病。但他的意图不是恢复过去，而是更易于转向未来：“启蒙”、“发展”、“进步”是他呼唤农村行动的格言。

最后，俄国民粹主义认为或设想在传统俄国农村出现一种本土的农民社会主义，成为农村社区的中心，这种社区在前封建时代曾在土地分配和征税问题上有过令人瞩目的自治经验。他们的目标是唤醒沉睡于农民遗传



天性中的社会主义本能。李大钊不认为中国农民有此种本能，他也排斥在中国的悠久历史中探寻社会主义的原型。其他激进派和自封的社会主义者从世纪之交直到20世纪20年代，充分论述了井田制的意义与社会主义的关系，而在李论述农民问题的文章中，几乎完全没有这种思考。他相信，农村社会和历史的重要性，并不依赖于农民传统的理想化——或者并不依赖于现在农村形势的理想化。除了青年与农村这种浪漫联想，李的观点基本是现实主义的。他描绘的农村不是社会无罪者的天堂，而是社会受害者的地狱：农民因为受苦受难而不知寻求救援，就被指责为蒙昧麻木，但他们的种种陈规陋习，正是官兵土匪、奸商酷吏、土豪劣绅的压迫剥削造成的。

那么，李大钊的“民粹主义”意味着什么？它至少应被部分地看作贯穿整个儒家批判传统，尤其是17世纪以来政治文献中特别突出的（抗议蛮族社会、文化统治的）社会理想主义可变风格的一种当代表达。在儒家时代，对正统权威的继承和批判构成了这个国家成为现实社会的社会、文化基础，在这个现实社会中，绅士与民众——知识分子与农民——具有同样的地位意识。儒家的社会理论不能容纳宋明以来的城市发展现象。几百年来，儒生一直担心在社会期望、经济动机和文化价值方面，城市与乡村日益加大的分裂距离。西方的入侵和通商口岸的繁荣景象并没有引发这个分裂进程，虽然毫无疑问它增加了对这种分裂的不安感。同样重要的是，如果不是更重要的话，19世纪社会动荡和造反的蔓延，20世纪私人武装的割据消长，促使一些人离弃农村，他们在商埠甚至在各省较大的城市寻找经济机会和安全感。

因此，李大钊1919年以一种新能力从他的新视野出



发所表达的是一种相似的关怀。他呼吁回到基本的忠诚和农村生活的天然的人道主义，这同时也是对知识分子缺乏责任心、社会腐败和由城市生活所滋养的职业寄生习惯的警告。“中国今日的情形，都市和村落完全打成两橛，几乎是两个世界一样。都市上所发生的问题，所传播的文化，村落里的人，毫不发生一点关系；村落里的生活，都市上的人，大概也是漠不关心，或者全不知道他是什么状况。”[39]

正如李大钊1919年分析的，问题在于交流和沟通。改进技术能解决前者，后者则更为困难。李大钊认为，要沟通两个割裂的世界，就要把民粹主义的启迪和他的基本的现代主义结合在一起。他不主张回到地方主义，回到一种社会、经济和道德权威，这正是儒家改革者曾极力主张、几年后梁漱溟在山东的实验公社所试图恢复的儒家信仰的东西。李大钊强调的农村的政治变革是一个过程，在这个过程中，他发现少年中国的知识分子要扮演一个关键的角色：

> 只要山林里村落里有了我们的足迹，那精神改造的种子，因为得了洁美的自然，深厚的土壤，自然可以发育起来。那些天天和自然界相接的农民，自然都成了人道主义的信徒。不但在共同劳作的生活里可以感化传播于无形，就是在都市上产生的文化利器，——出版物类——也必随着少年的足迹，尽量输入到山林里村落里去。我们应该学那闲暇的时候就来都市里著书，农忙的时候就在田间工作的陶士泰先生，文化的空气才能与山林里村落里的树影炊烟联成一气，那些静沉沉的老村落才能变成活泼



> 泼的新村落。新村落的大联合，就是我们的“少年中国”。[40]

在李后期的文章中，“少年中国”经常被换成“我们少年革命同志”或类似字眼，但幻象仍然未变。这个幻象仅仅在表面上与进入20世纪以来流行于改革派思想中的政治和文化保护的概念相似。因为李大钊的保护力量既不是开明专制者，也不是无所不在的革命党，更不是一个系统的教育机构。它在实质上是整个一代人，这代人能在自我克制中达到自我完善。“农村中觉悟的青年们，乡下的小学教师们，知识分子们，以及到田间去的农民运动者，你们应该赶快的加入红枪会的群众里去……水深火热的沟洫中，倒卧着几千百万倒悬待解的农民，他们正在那里渴待着你们去导引他们走出这个陷溺，转入光明的道路。”[41]这样，李大钊呼唤责任的字眼和含义就有了一个重要的变化。他描写的青年与农村的关系更多是共生的，而不是家长式的。像安泰一样，“少年中国”只要坚定地植根于中国广袤农村的沃土中，就将所向无敌。这个坚定的信念是贯穿于20世纪30和40年代的中国共产主义者的战略的核心。

与陈独秀以及其他新文化世界主义者不同，李大钊天生地，甚至本能地就是一个民族主义者，而且是按这个词的严格意义来说。他认为，民族不仅仅是达到共同政治或社会目标的有效手段。它是一般人达到超常同一性的志向的最高级的表达。“自觉之义，即在改进立国之精神”，他在1915年对陈独秀贬低民族主义感情的观点明确提出异议。

> 求一可爱之国家而爱之，不宜因其国家之不足



> 爱，遂致断念于国家而不爱。更不宜以吾民从未享有可爱之国家，遂乃自暴自弃，以侪于无国之民，自居为无建可爱之国之能力者也。……恶政苦民，有如猛虎，斯诚可痛，亦宜亟谋所以自救之道。但以校失国之民，犹为惨酷，殆亦悲观过激蔽于感情之辞。即果有之，亦不过一时之象，非如亡国惨劫，永世不复也。[42]

由这样一种态度转向马克思主义的反民族主义和无产阶级国际主义方向颇为尴尬。因为在 1918 年和 1919 年，李在第一次欢呼布尔什维克的胜利所带来的启发时，就采取了超国家的姿态。“我们所要求的新道德，就是适应人类一体的生活，世界一家的社会之道德。”他 1919 年末写道：“从前家族主义、国家主义的道德，因为他是家族经济，国家经济时代发生的东西，断不能存在于世界经济时代的。今日不但应该废弃，并且必然废弃。”[43]坚信中国革命是世界社会主义未来不可或缺的一部分，这一信念从未被取代。但在 20 世纪 20 年代初，李为它补充了一个反帝的解释，及时而又强烈地影响了中国马克思主义者对他们正在进行的革命斗争所处地位的理解。起初即持有一相反偏见的陈独秀，为服从于国际主义，而很轻松地以反帝思想取代了民族主义。而李大钊则把民族主义放大到与世界范围的革命相结合的程度，从而削弱了反帝思想的国际主义含义。他说，中国是一个“无产阶级的国家”，不仅受本国资本主义的压迫，也受帝国主义的压迫，“全国民渐渐变成世界的无产阶级，一切生活，都露出困迫不安的现象”。在这种情况下，“在一国的资本制下被压迫而生的社会的无产阶级，还有机会用

资本家的生产机关；在世界的资本制下被压迫而生的世界的无产阶级，没有机会用资本国的生产机关。”然而，受压迫大众缺乏能使他们聚合成一个阶级的内聚力。“在国内的就为兵为匪，跑到国外的就作穷苦的华工，展转迁徙，贱卖他的筋力，又受人家劳动阶级的歧视。”正如李概括的，这不同于马克思主义对社会和历史变动的基本解释。“欧美各国的经济变动，都是由于内部自然的发展；中国的经济变动，乃是由于外力压迫的结果，所以中国人所受的苦痛更多。”[44]

李大钊为这个分析随后又加上了一个种族的（或人种的）解释。他在1924年说，现在的斗争，不能简单地理解成资本主义和无产阶级——帝国主义者和帝国主义化——的冲突，而应理解为全世界白色人种和有色人种即将来临的斗争的第一阶段。为了用“教化使命”为其经济动机辩护，西方人引入了文化理论来分析形势，这就必然导致“人种的斗争于将来必定发生……而与‘阶级斗争’并行哩！……白色人种的总数与黄褐及黑色人种的总数比较起来，后者多于前者。……其胜利者亦可依此比较而预断为有色人种。……这种民族主义的新意义与人种问题很有关系……我们无论如何，都要猛力勇进，要在未来民族舞台施展我们的民族特性，要再在我们的民族史以及世界史上表扬显着我们的民族精神！”[45]

综合李大钊生命最后十年思想发展的这些方面，至少可以看出，20世纪20和30年代在中国出现的有特色的革命意识形态模式，这时已有一个雏形。李大钊关于中国是个“无产阶级的国家”的判断显然太超前了，没有真正了解正统马克思列宁主义理解的“无产阶级性”的



意义和无产阶级注定要扮演的历史角色。无论他是否意识到，李大钊为把中国的马克思主义理论从照搬马克思主义阶级分析范畴的教条下解放出来，迈出了重要的一步*。民族主义仍然是原初动机：中国人的国家的存在，中国民族精神的复兴。但既然中国同时是"无产阶级的国家"和农村国家，那么革命必然同时要包括反对外来压迫——无产阶级反对世界资本主义的斗争——和农村文化、社会结构的变革。

李大钊，中国的第一个马克思主义者，恰当地给我们提供了共产主义意识形态中国化这一趋势的最早证据，马克思的中国信仰者的做法是，把适用于分析欧洲情况的马克思主义的范畴融解为更大的抽象范畴，以使马克思主义的社会斗争概念适用于中国的特殊情况。在中国，社会革命意味着：大众的政治化；在农村普遍推行阶级斗争战略；最后，是以"民心"作为决策的依据之一——在适当的时候称为群众路线。因此，在中国，"无产阶级性"不再指称由特殊的客观历史经验所形成的一个特殊社会经济阶级的意识。它毋宁成了一个隐喻，与马克思最初认为属于无产阶级的那种特性没什么关系，甚至根本与"阶级意识"也没有关系。它表示的是一种主观条件，被压迫者推翻压迫者的集体决定，一种最终

* 李大钊并非惟一作此分析的共产主义者。年轻的共产主义者蔡和森1921年写道："故以我看来，中国完全是个无产阶级的国（大中产阶级为数极少，全无产阶级最多，半无产阶级——即中等之家——次之）；中国的资本阶级就是五大强国的资本阶级（本国极少数的军阀财阀资本家附属于其中），中国的阶级战争就是国际的阶级战争。"[46]蔡和森是毛泽东湖南第一师范的同学，1918年在北京时两人同住。这是蔡和森从法国写给陈独秀的一封信。他1931年被国民党杀害。



与革命意志力同义的心理状态。

毫无疑问，对这个马克思主义的学生来说，更为错综复杂的是历史条件与自觉努力改变这些条件的人之间的关系。中国人无疑为解释马克思主义作出了更惊人的努力。马克思主义唯物决定论的逻辑，极而言之，认为前革命历史的发展，由人类无法左右的社会力量所决定，这些力量比飘过天空的云团更容易预见，但不一定更好控制。正如在其他方面一样，在这里，革命性变化——由社会掌握生产工具变为由生产者控制生产——标志着“人类从必然王国进入自由王国的飞跃”，正如恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》(1880年)中指出的。恩格斯“必然王国”的意思是：“人们周围的、至今统治着人们的生活条件”成为“人们自己的社会行动的规律，这些直到现在都如同异己的、统治着人们的自然规律一样而与人们相对立的规律”。进入“自由王国”后，人们进入的世界“受到人们的支配和控制，人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自己的社会的主人了。……一直统治着历史的客观的异己的力量，现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史……”十年后，恩格斯从这个立场谨慎后退了一两步。他在1890年写给布洛赫的信中说：“我们自己创造着我们的历史，但是第一，我们是在十分确定的前提和条件下进行创造的。其中经济的前提和条件归根到底是决定性的。”[47]

历史决定论为那些急于响应马克思号召，要改造世界，而不仅仅是认识世界的人，提供了一个悖论和不受欢迎的限制。渴望塑造历史而不仅仅是顺应历史，是列宁职业革命家的党的先锋队理论背后的动机之一，是造



成俄国社会民主党在1903年布鲁塞尔—伦敦代表大会上激烈争论因而分裂成布尔什维克和孟什维克的根本原因之一。通常认为，在列宁的思想中，对时机的重视，要优先于对抽象意识形态的重视；对于毛泽东和其他在20世纪20和30年代中国共产主义运动中涌现出的领导人来说，同样也是如此——而且，可能对任何有效的领导都是如此。然而，理论对把握机遇有影响，它能够形成一个安排经验证据的范围框架。在毛泽东的马克思主义意识形态中，历史决定论的含义，大致是按照李大钊的能动主义思想的解释来理解的。

克莱蒙梭曾经表示，他永远能认出伟大的法国社会主义者饶勒斯的任何著作，因为所有的动词都是将来时态；李大钊的所有著作可以说也有同样的精神，人们从中读到总是现在时态。他的能动主义本能，像他的民族主义感情一样，深深植根于他的性格之中。人类意志的力量要是作为历史必然性的抵押品，或者现在此刻及其所有可能性，要是为将来某一时刻而牺牲，这对李大钊来说，都是不可思议的，无论其承诺多么伟大。结果他实际上把恩格斯的“自由王国”理解成两部分或者两个阶段，一个关涉自由何来，另一个关涉自由何往。从经济、社会和政治压迫下获得的自由，是革命解放的目标，李大钊承认，这个目标的实现，仍然在于无法确定的未来。但是，为实现这个目标而进行努力的自由、自觉意识的自由和设定目标的自由，李大钊认为现在就可获得，而且是所有进行正确思考的人应该承担的责任。

李大钊在1918年所作题为《今》的文章中这样写道：“我以为世间最可宝贵的就是‘今’。”与他在1916年从日本回来不久发表的《青春》一样，李在这两篇文章中，



以近乎宗教的狂热和超历史的玄言秘语，宣扬他对“今”的信仰。他这两篇文章都援引了耶曼孙(即爱默生——译者注)：“尔若爱千古，当利用现在。昨日不能呼还，明日尚未确实。尔能确有把握者，惟有今日。今日之一日，适当明晨之两日。”李写道，我们不能复古，因为过去已不存在于今日；所有过去都埋没于现在的里边。同样，我们所知的未来，就在于现在的希望之中。因此，

> 吾人在世，不可厌“今”而徒回思“过去”，梦想“将来”，以耗误“现在”的努力。又不可以“今”境自足，毫不拿出“现在”的努力，谋“将来”的发展。宜善用“今”，以努力为“将来”之创造。由“今”所造的功德罪孽，永久不灭。故人生本务，在随实在之进行，为后人造大功德，供永远的“我”享受，扩张，传袭，至无穷极，以达“宇宙即我，我即宇宙”之究竟。[48]

马克思主义的启示极大影响了他，但并没有动摇他的这一信念。在1920年12月出版的《新青年》上，李正面论述了历史决定论的问题，概括地反驳了历史决定论与自己能动主义倾向相冲突的观点。他辩解说：“有些人误解了唯物史观，以为社会的进步只靠物质上自然的变动，勿须人类的活动，而坐待新境遇的到来。因而一般批评唯物史观的人，亦有以此为口实，便说这种定命（听天由命）的人生观，是唯物史观给下的恶影响。这都是大错特错，唯物史观及于人生的影响乃适居其反。”李大钊争辩说，迄今为止，历史学家的惟一作用，就是视统治阶级的权威为神圣，颂扬其业绩，而把人自己“当作一只无帆、无楫、无罗盘的弃舟，漂流于茫茫无涯的荒海



中”。历史所记载的，无论是什么，“都要归之于天命，夸之以神武，使读者认定无论他所遭逢的境遇如何艰难，都是命运的关系。只有祈祷天帝，希望将来，是慰借（原文如此——译者注）目前痛苦的惟一方法。”

李大钊认为，唯物史观之所以能激发勇气，起决定作用，主要是因为它按绝大多数人所了解的那样去对待生活环境，而认为社会和经济环境具有最基本的意义。李大钊在描述唯物主义历史哲学时，使之与新文化知识分子倡导的现代批判学术的方法论基本一致：不关心动机，其目的在于“训练学者的判断力，并令他得着凭以为判断的事实。成绩的良否，全靠所据的事实确实与否和那所用的解释法适当与否”。这是一个典型的新文化指令和李的结论，尽管它强调集体要胜过个体行动，更多保持新文化改革派的基调而不是对革命斗争的呼唤：

> 斯时人才看出他所生存的境遇，是基于能时时变动而且时时变动的原因；斯时人才看出那些变动，都是新知识施于实用的结果，就是由像他自己一样的普通人所创造的新发明新发见的结果，这种观念给了很多的希望与勇气在他的身上；斯时人才看出一切进步只能由联合以图进步的人民造成，他于是才自觉他自己的权威，他自己在社会上的位置，而取一种新态度。从前他不过是一个被动的、否定的生物，他只是一个忍耐的试验品，于什么人亦没有用处。现在他变成一个活泼而积极的分子了，他想知道关于生活的事实，什么是生活事实的意义，这些生活事实给进步以什么机会，他愿意把他的肩头放在生活轮前，推之挽之使之直前进动。这个观念，可以把他造成一个属于他自己的人，他才起首在生



> 活中得了满足而能于社会有用……
>
> 这样看来，旧历史的方法与新历史的方法绝对相反：一则寻社会情状的原因于社会本身之外……一则于人类本身的性质内求达到较善的社会情状的推进力与指导力；一则给人以怯懦无能的人生观，一则给人以奋发有为的人生观。这全因为一则看社会上的一切活动和变迁全为人力所造，这种人类本身具有的动力可以在人类的需要中和那赖以满足需要的方法中认识出来。[49]

唯物主义作为权威的字眼，最早出现在李写于1919年的《物质变动与道德变动》一文中。在此文中他详述了他所理解的马克思的观点：伦理准则植根于物质环境，并根据变化着的物质要求而变化。社会道德的标准是社会存在的必然，因而反映特定时代相对的社会价值，而不是正确和错误的绝对标准。它们是李大钊所说的“思想、主义、哲学、宗教、道德、法制”构成的“精神的构造”的一部分。李大钊在这里所说的几乎没有什么特别之处；胡适和其他实用主义者同样强烈坚持道德标准的相对性，坚持习俗道德约束力的进化过程。李大钊的马克思主义按他自己的解释是，当精神的构造反映物质的基础构造时，这个基础本身不能直接受精神构造因素的影响；换言之，物质条件形成观念，但观念不能改变物质条件。或许，这是在中国发表的对马克思主义的前提最显豁、最有共鸣的表述，而且李大钊的说明有一个优点，用了一些有趣的人类学调查例证，诸如新几内亚部落的宗教相信他们自己的种族是椰子所生，中非的部落在战争前食其父辈以获得勇气，也避免老人被俘受辱

遇害。这些及类似例子被用来证明道德原始主义是物质必然性的不可避免的结果，而更重要的是，这种物质必然性也足以说明现代人类性格各不相同的原因所在。李接受的马克思主义在这里突然被省略了，而且他特别提示，一年后他要再次在文章中论述历史唯物主义：他说，过去加于人类创造性自由的所有压抑，已被我们抛在身后，人类现在是充分自觉的。值得注意的是，李提出的主张一般是以人类的名义——不仅仅是知识分子本身，而且也是工人阶级，他们的认识只来自劳动经验：

> 因为他们天天在工厂作工，天天役使自然，利用自然，所以他们也了解自然了。自然现象于他们也没有什么神秘不可解的权威了。至于人类社会的实质，他们也都了解，他们知道现在资本主义制度是使他们贫困的唯一原因，知道现在的法律是阶级的法律，政治是阶级的政治，社会是阶级的社会。他们对于社会实质的了解，恐怕比绅士阀的学者还要彻底，还要明白。太阳出来了，没有打着灯笼走路的人了。

工人即使在现在条件下，也能通过劳动发现自己，这一点表明，异化的概念并没有深入李大钊理解的马克思主义。然而，《物质变动与道德变动》成为一篇著名文章，不仅是因为这个结论，而且也是因为李论述其观点的前提。马克思所理解的“世界自己的法则”坚信，表现为阶级利益的自我利益，是人类行为的决定性动力，至少在前革命阶段是如此。与此相反，李大钊这篇文章是以肯定他所相信的存在一种普遍的、本能的、出自自然的道德心来开始其论述的。



> 但是道德心的存在却是极明了的事实，不能不承认的。我们遇见种种事体在我们心中自然而然发出一种有权威的声音，说这是善或是恶，我们只有从着这种声音的命令往善这一方面走，往光明一方面走，自然作出“爱他”，“牺牲”等等的行为。在这有权威的声音指挥之下，“忠信”、“正直”、“公平”诸种德行都能表现于我们身上。我们若是不听从他，我们受自己良心的责斥，我们自己若作了恶事，就是他人不知，我们也自觉悔悟，自感羞耻，全因为我们心中有道德心的要求，义务的要求。这自然发现、自有权威的点就是道德的特质。自然科学哪，法律哪，政治哪，宗教哪，哲学哪，都是学而后能知的东西，决不是自有权威的东西。[50]

如我们在前面看到的，李大钊不像早期社会主义者那样要试图证明农民具有一种“天然的”社会主义倾向。但他在这里作出了更宽泛也更少教条的断言：所有人都有社会倾向。所有人都能根据道德判断行事，而道德判断的依据，是区分对错的可靠的直觉权威，这种判断与经验、知性理解、理性分析，或者特殊的物质条件无关。

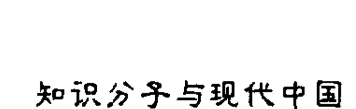
如果排除李大钊所有对马克思主义的或隐或显的修正和保留态度，人们不禁会问，他的马克思主义者的身份，是否要受到怀疑。有人会说，对李大钊来说，马克思主义更多是一种启示而不是教条。他的许多“马克思主义观点”完全符合新文化改革派的模式。而另外一些则或许是对传统主题和信念的无意识的重复。另一方面，他自认为是马克思主义者这一事实并不具有决定意义，当然也不能认为毫无关系。显然，在李大钊看来，马克



思主义决不是个标签，正如他理解的，它为解决中国问题提供了一个独特的充满希望的途径。

如果我们认识到这一点，我们或许就能理解这种信念，在20世纪初和20年代中国的政治文化环境中，具有普遍意义的马克思主义，更为重要。它意味着革命——但不是1911年至1912年一系列事变构成的那种革命，也不是国民党声称的那种革命，而是以一种毫不妥协的方式进行的革命。李大钊就是这样一个革命者，他比上一代更为彻底；就革命事业的后果而言，他比同代人更少疑虑。他不相信历史是盲目的，或对人类目的漠不关心。他也不相信历史可以只由知识的力量来引导。他相信（在这一点上他的马克思主义立场非常坚定）历史是由在阶级斗争过程中形成的能动力量推动前进的，进而言之，现在，受压迫的大多数民众与享有特权的少数人进行最后斗争条件已经准备好了。这意味着，中国农民大众远未意识到自己的政治利益这种情况，并不能使他退缩不前。他自己承认，无比重要的事实是，中国的经验从根本上远离经济历史，而这正是马克思作出其预言的依据，即工业无产阶级要获得阶级意识，就必须以实现自己的革命命运为目的。在1919年与胡适的争论中（下一章我们将论及），李大钊坚持说中国的问题要有一个“根本的解决”——不是补救，而是解决。李大钊的信仰使他进而相信，知识分子与大众的革命联合的可能性，不但必须，而且存在。“现在已是我们世界的平民的时代了”，他在1920年写道，“我们应该自觉我们的努力，赶快联合起来，应我们生活上的需要，创造一种世界的平民的新历史。”[51]

李大钊是个激进的民主主义者。其他人接近这一立



场、审视这一立场，并最终从与“人民”无条件联合的边缘退却了。他们同情人民的境遇，试图维护他们的利益，希望利用他们的力量；但是人民对于超出其传统眼界的世界毫无兴趣的麻木、无知，使他们受挫，而且反感。李大钊为他最初热情推动的这个运动留下的真正的遗产，与其说是一种教条，不如说是很有价值的视野：农民和农村世界不仅仅是表示臣服、接受他人赠予解放之处，而且也是解放斗争必须开始之地。



第八章　现代性困境中的知识分子

古人说，“劳心者治人，劳力者治于人。”现在我们要彻底换个说法，“劳力者治人，劳心者治于人。”

——陈独秀

在中国的民主革命运动中，知识分子是首先觉悟的成分。辛亥革命和五四运动都明显地表现了这一点，而五四时期的知识分子则比辛亥革命时期的知识分子更广大和更觉悟。然而知识分子如果不和工农民众相结合，则将一事无成。

——毛泽东

1919年夏天，陈独秀在北京避祸藏身，蔡元培在秀丽如画的西湖畔独善其身，学生们则为争论、抗议而奋不顾身。这时，李大钊和胡适却正在就“问题与主义”展开著名的论争。

他们论战的阵地是《每周评论》，这个小小的短命杂志创办于1918年末，发起者是包括胡适和李大钊在内的《新青年》的几个撰稿人。他们不能忍受旧式杂志那种循

规蹈矩、厌弃政治的编辑方针。胡适当时离开北京回安徽办理其母的丧事——他以此公开表明他是个孝子，要奉守传统的丧礼习俗。他北京的朋友乘他不在的机会，创办了这个讨论政治的杂志。胡适坚持认为这种讨论不是新文化教育者的恰当任务。

胡适一向鼓吹知识分子不应卷入政治，无论谈论还是介入。当然他不是第一个，也不是惟一持此态度的人。新文化英雄们经常抨击世纪之交的改革者和革命家为"党派政治"和"官僚主义"。1911年前后，由吴稚晖、蔡元培和其他人发起的半无政府主义社团，把从事政治活动或为政府服务悬为厉禁，甚至阻止其追随者参加国会选举。蔡元培1916年在北大建立的进德会的章程也有此类规定。

在《新青年》最早的读者看来，陈独秀最初坚持杂志应以"教育青年为使命，以期我人民的根本觉醒"的原则，似乎是及时而值得称道的[1]。陈公开宣称要唾弃对政治万能的迷信，因为这种政治"曾造成社会上无穷之罪恶。……倘漠视之，必为其群进化之最大障碍。……青年修养，亦不在讨论政治"。他早就意识到，这种困境必将导致新文化精英内部的分歧和最终的分裂。"盖一群之进化，其根本固在教育、实业，而不在政治，然亦必政治进化在水平线以上，然后教育实业始有发展之余地。……然有关国命存亡之大政，安忍默不一言？……若夫博学而不能致用，漠视实际上生活之凉血动物，乃中国旧式之书生，非二十世纪之新青年也。"[2]

胡适在接替陈独秀编辑《每周评论》后不久，就于7月中发表文章，引起了"问题与主义"的争论，紧接着又对李大钊、蓝公武等人的批评作出回应，这些文章表



明了胡适的基本观点。他第一篇文章的标题概括了全文的实用主义内容，而且也是他整个论述的主旨："多研究些问题，少谈些主义"。他用晓畅易懂的语言，警告读者不要被"主义"冲昏了头脑：所谓主义，不过是从"一种救时的具体主张"抽象而来。"世间没有一个抽象名词能把某人某派的具体主张都包括在里面。""现在舆论界大危险，就是偏向纸上的学说，不去实地考察中国今日的社会需要究竟是什么东西。"[3]

按照胡适的简化论（particularist）原则看来，所谓个别的、特殊的"问题"，其实是互相联系的，因此可望通过一点一滴的"解决"，取得积累的效果。而且，无论从比喻还是字面的意义上，这些具体问题都可以成为"科学"研究的特殊对象。北京人力车夫的生计，妓女卖淫，公众健康制度和标准，中小学教材和课程以及文学遗产，这一切在胡适看来，都是有意义的问题。对这些问题的解决不能简单行事，而要经过耐心细致的调查研究，为此就需要专门的知识，运用这些知识去研究问题，才能得出有用的结论。按照胡的思想方法，解决问题的责任，首先就在一个个的研究者或学者，即专家身上。

李大钊完全同意这种观点，认为知识分子应该研究"真问题"，不要讨论那些炫耀知识但并无实际用处的理论问题。但李也发现，胡对"主义"的攻击，隐含着对他不久就认同的马克思主义的批评。李的反驳语调温和，而且开始在字面上与胡的工具主义保持一致。他强调了共同认识"问题"的重要性，要以共同行动去解决问题，而且要由此形成一个解决问题的共同理想。"我觉得'问题'与'主义'，有不能十分分离的关系。"他接着说：



> 因为一个社会问题的解决，必须靠着社会上多数人共同的运动。那么我们要想解决一个问题应该设法使他成了社会上多数人共同的问题……应该使这社会上可以共同解决这个那个社会问题的多数人，先有一个共同趋向的理想、主义，作他们实验自己生活上满意不满意的尺度（即是一种工具）。即共同感觉生活上不满意的事实，才能一个一个的成了社会问题，才有解决的希望。[4]

因此，李大钊否定胡适所设计的个人作用，也就含蓄地否认个人主义是一种社会的善。这时他对精英主义者超然事外的自由主义姿态的批评，是善意的、尊重的，但到后来，就变成了轻蔑的谴责。他说："你尽管研究你的社会问题，社会上多数人，却一点不生关系。那个社会问题的研究，也仍然是不能影响于实际。"

李大钊对共同社会意识的自信，伴随着这样的信心：肯定不能因为对未来的设想而放弃现在的具体机遇。稳健派所说的"三五十年后"，反而使他有一种紧迫感，坚信存在"根本解决"的可能性。他认为，任何不周全的战略，必然产生于对中国真实现状的误解。中国不是"一个有组织有生机的社会"，他写道，是一个"没有组织没有生机的社会，一切机能都已闭止，任你有什么工具，都没有你使他做工的机会。这个时候，恐怕必须有一个根本解决，才有把一个一个的具体问题都解决了的希望"。李大钊的这个观点，以马克思主义唯物主义为基础。他认为，胡适所说的问题，都是上层建筑的问题，其基础是经济结构。"经济问题的解决，是根本解决。经济问题一旦解决，什么政治问题、法律问题、家族制度问



题、女子解放问题、工人解放问题，都可以解决。”俄国的例子自然要提及：“罗曼诺夫家没有颠覆，经济组织没有改造以前，一切问题，丝毫不能解决。今则全部解决了。”

李大钊在“问题与主义”的论战中，得出了自己的结论，重申了他的行动哲学，这种哲学同时有力地说明了他的两难处境：

> 可是专取这唯物史观（又称历史的唯物主义）的第一说，只信这经济的变动是必然的，是不能避免的，而于他的第二说，就是阶级竞争说，了不注意，丝毫不去用这个学理作工具，为工人联合的实际运动，那经济的革命，恐怕永远不能实现，就能实现，也不知迟了多少时期。有许多马克思派的社会主义者，很吃了这个观念的亏。天天只是在群众里传布那集产制必然的降临的福音，结果除去集产制必然的成熟以外，一点的预备也没有作，这实在是现在各国社会党遭了很大危机的主要原因。我们应该承认：遇着时机，因着情形，或许取一个根本解决的方法，而在根本解决以前，还须有相当的准备活动才是。

因此，李大钊不得不讨论“问题与主义”，他一生的大部分和他的著作，都贡献给了他如此迫切讨论的“准备活动”的各个方面。胡适则不然，在他看来，对实用理论的恰当理解，就是目的本身。他在1919年夏天两次抨击“主义”，后来又一再回到这个问题。直到十年后李大钊在北京遇害，这场论战才算平息。李大钊死后一年半，胡适作出了对中国“根本问题”的界定，反对新成



立的南京国民政府发动的“革命解决”。“我们走哪条路?”他问道，革命之路，还是目标一致而路线不同之路?如果革命意味着暴力变革中的一个独立插曲，是到达顶点时的一个根本解决，那么，最好把它看成是反革命的。但实际上，革命应是历史进程中某一阶段上，“加上人的促进，产生急骤的变化，因为变化来的急骤，表面上好像打断了历史上的联续性，故叫做革命”。

> 我们真正的敌人是贫穷，是疾病，是愚昧，是贪污，是扰乱。……打倒这五大敌人的真革命只有一条路，就是认清了我们的敌人，认清了我们的问题，集合全国的人才智力，充分采用世界的科学知识与方法，一步一步的作自觉的改革，在自觉的指导之下，一点一滴的收不断的改革之全功。不断的改革收功之日，即是我们的目的地达到之时。
>
> 这个根本态度和方法，不是懒惰的自然演进，也不是盲目的暴力革命，也不是盲目的口号标语式的革命，只是用自觉的努力作不断的改革。[5]

对自由主义者的方案，最贴切的概括也许是：坚信理性理解力的权威，在这一点上是有远见的；而对社会分析的冷漠，则显示出了短视。

从李大钊的观点来审视“问题与主义”之争，梅斯内（Maurice Meisner）认为，可以用马克斯·韦伯的话来理解，那就是，“终极目标的伦理”与“责任心的伦理”两者的争论。胡适坚持终极目标的伦理，他认为个人其实始终都是为自己、为自己的理想的，而不在乎有没有社会影响，或这影响有多大。以责任心的伦理为例，李大钊认为，如果目标是改善社会状况，那么这责任心



的伦理就必须服从于这一目标。面对内在意义不明的道德，可以有多种选择，换言之，一个人选择维护其原则的纯洁性，而其他人则认为需要行动并甘愿冒险投身其中[6]。

构成胡适天然听众的自由主义学者和现代专家，确实对他们的“无党无派”给予了很高的评价。这是一种慎重而又放肆、任性却又自恃的态度。他们更喜欢自封的不偏不倚的批评家角色，那就是对由军阀或更大范围上由国民党操纵的政客们的卑鄙阴谋给予抨击，对真正的危险给予揭露，正是这些危险使他们自己与当时的掌权者尖锐对立。但这不仅仅是一个爱挑剔或缺乏勇气的问题。自由主义的观点反映了这样的希望：比儒家传统做法和正在出现的革命意识形态的意图更为清晰地区分个人同一性中的公共空间和私人空间。因此，这就与正确界定自由主义的公民责任心的含义很有关系，对此我们得多说两句。胡适不同意李大钊的观点，他超越了个人伦理的选择，而触及到了人类天性本身的根本性问题。

人们通常把自由主义和这样的努力联系在一起，即通过扩展知识分子的机会和人身自由的领域，来扩大个人责任心的范围，而这大致是17世纪以来北大西洋政治和文化历史的产物。但实质上，自由主义的人性观并不崇高。自由主义者最乐观的看法不过是，如果人类被允许按照他们的合理预期考虑其个人利益，那么其结果是将有利于维护这样一种社会群体：其成员承认，保护他们自己的思想和行动自由，就要妨碍其他人在这一方面实现同样的自由。从建构制度的意义上说，自由主义的事业也许可以理解为：试图尽可能减少社会对人性善这种判断的依赖，从而达到社会延续和发展所必须的一定

程度的公共正义：法治对人治；霍布士和洛克（方式不同）对卢梭；和同样水平的，马克思对巴枯宁。

胡适自豪地宣称自己是乐观主义者，而且大体上总是持快乐的观点。但他对蒙昧人性的估计并不总是乐观的。他并不认为李大钊对当时机遇的信念是正确的。不是李大钊，而是蓝公武，在"问题与主义"论争过程中对这种观点作出了最直率的表述。作为人类"精神"需求的捍卫者，蓝公武认为，普遍的理论——主义——表明，人类的精神需要超越具体和理性，需要证明基本上是与生俱来的"神秘性"。胡适的反驳是粗暴的，而且不同寻常地表现出了一种为自由主义乐观论辩护的精英分子的偏见——而这一点，最终可能反倒不自觉地危害了自由主义的事业：

> 蓝君所谓"神秘性"，老实说来，只是人类的愚昧性。因为愚昧不明，故容易被人用几个抽象名词骗去赴汤蹈火，牵去为牛为马，为鱼为肉。历史上许多奸雄政客，懂得人类有这一劣根性，故往往用一些好听的抽象名词，来哄骗大多数的人民，去替他们争权夺利，去做他们的牺牲。……人类受这种劣根性的遗毒，也尽够了。我们做学者事业的，做舆论家的生活的，正应该可怜人类的弱点，打破他们对于抽象名词的迷信，使他们以后不容易受这种抽象的名词的欺骗。[7]

* * *

无论从字面还是实质看，"问题与主义"之争，都是时代的产物，它表达了对社会发展和变革过程中复杂性的新敏感和对应追求目标的新幻想。但这个争论实质上



是中国人自 19 世纪 60 和 70 年代以来一直在进行的政策争论的变相延续，也是他们从 1919 年夏天到 1949 年革命这 30 年间一直关注的问题。

简单说，问题在于，政府事务是由“内行”还是“外行”管理才最好。所谓内行，是指对自己所处理的问题能理解其本质而以此为生的人；而外行，则是指其理解来自观察、分析并能适当运用专门知识和技术的人。这两者显然有区别。一方面，认为必须有所作为的人，受一种狂热的主观主义激励，而其知识细究起来最终是一个信仰问题或意识形态主张；另一方面，那些声称天生就能保持冷静客观（无论真假）的人，对所有问题所作的批判检验，最终依赖的不是信仰而是经验，是理性算计和知识技能的权威。这并不意味着，“内行”忽视技能的重要性，或“外行”对任何超越现实问题的意图无动于衷。区别在于强调的重点不同，一个影响了知识分子对自己角色特征的看法，另一个形成了将被采纳的战略以便罗致更多追随者。

信仰的灌输需要灌输的方法，需要设计一种方法以激发民众的参与意识，使他们对一般情势容易作出反应。与新文化自由主义者支持的问题中心和个人定位的教育相反，其目的在培养主动介入社会情势的意识——这是对李大钊假定的必须从“少年中国”与乡村生活的同情交流中产生经验的回应。在某些方面，李期望的意识形态风格及时地成了中国共产主义运动的特性。他坚持认为，必须教育大众，意识到社会问题是发现适当解决方法的前提条件，或者，就他而言，认识到列宁主义党的主要作用就是向工人阶级逐渐灌输“无产阶级意识”。然而，毛主义的理论和实践在后来一个更重要的发展是灌

输的方式，这种灌输方式预示着群众路线的战略动力，即教育人民和向人民学习是同一辩证过程中不可分割的两个方面。在这里，民粹主义某些方面最激进的判断是，中国共产主义意识形态对传统的有倾向性的吸引力，或对流传下来的社会理想主义的方式，能给予最明显的回应，这种社会理想主义非常关心孟子的名言“天视自我民视，天听自我民听”，因而它要保持对“民心”的尊重。

这个比较必须马上给予限定。如果不具有充分的想象力，就不可能把对无产阶级革命的理解塞进儒学遗产，或在儒学遗产中读出无产阶级革命的含义。共产主义理论断定，正如儒家从未如此认为，教与学的过程是一个进步的运动，这种运动在不断变化的条件下，能达到一个可以预言的历史目标。共产主义理论规定而且共产主义社会战略设计也要导致：阶级斗争要成为这一过程的一个基本方面，成为整个统治事务的一个基本方面，这对于追求安宁和谐的社会秩序的儒家理想来说，是一个令人震惊，而且意义极为深远的背离。儒家精英是高级文化自我意识的承担者，而且，当其出仕时，至少在理论上是维护帝国利益的工具。共产党，作为无产阶级意识的承担者和激活大众的催化剂，相应地也就具有更广泛的功能，那就是维护中心或革命的权威。

也许有争议的是，不管手段如何多样，政治统治在任何地方总要落实到试图平衡竞争双方的政治利益，以维护现存政权的权力。旧政权下的中国，这个目的就是要在保持世袭统治家族的权力代代相传不致旁落的同时，维持社会的平衡，以保证非世袭统治阶层的精英地位。儒家官僚不得不在下述对立的两方面保持平衡：一方面是他为之效力的帝国统治的要求，另一方面是他主



持的对这种要求作出反应的司法裁判的能力或意志。他不得不在既要调解地方事务，又要避免无效干预的政治风险这两者之间保持平衡。他进而不得不在下述两者之间保持平衡：一个是脆弱的有条件承认的帝国权威；一个是他所代表的理想主义观念，或由他体现的道德社会共同幻想的绝对权威。

因此，从制度和行为层面上来比较，儒家的中国和共产主义的中国很相似，新旧两种制度之间还是有一种基本的和谐，事实上，不管是儒家还是社会主义，都把国家理想化地设想为一个信仰的社会。两者都相信，人性的共性要大于个性。因此，政府在其行为中，在敦促人有所作为或有所变化中，就要承担一个道德事业的角色，两者都和它自己所规定的社会的善相一致。而且，政府权威的行使——至少在理论上——更多要依靠榜样和说服，而不是靠强制。最后的分析是，这两种制度中，领袖的责任心都被看作“善”的最佳体现——就是说，那些具有道德内省的人，那些通过意识形态训练的人，在任何可能遇到的问题中，都能敏感地觉察人的因素、社会因素，并从意识形态上把他们自己托付给实践。这种逐渐发展的革命同一性的特征，在写于1939年的一个党的小册子的语言中得到了清晰的表达，它的目的是要传达一个理想党员形象的新推论：

> 革命事业是一种伟大的艰巨的工作，特别是中国革命的环境和革命运动更是万分复杂，变化多端，而领导革命的共产党，它之所以能在变化的、复杂的环境中把握一切伟大的革命运动，并且指导各个运动使之走向胜利，是因为有革命理论的指导。共产党员有了革命的理论，才能从复杂万分的事情中

> 弄出一个头绪，从不断变化的运动中找出一个方向来，才能把革命的工作做好。不然，就会在复杂的、不断变化的革命环境中，迷失道路……所以每个共产党员要随时随地在工作中学习理论和文化，努力提高自己的政治水平和文化水平，增进革命知识，培养政治远见。[8]

因此对于刘少奇来说，他1939年夏天在延安所作的著名演讲，用传统的自我反省、自我批评、自我修养的语言，用取自儒家的格言警句*，来描述如何成为一个优秀共产主义者这一任务，而且援引宋代儒家改革家范仲淹的名言“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”来加以强调，也就没有什么不协调了[9]。

* * *

“我觉得我要疯了”，鲁迅1925年写道，“要不然就是太恐怖了……我觉得一切都得毁灭……”[10]产生于五四的自信精神退潮后，越来越多的知识分子和作家都有这种感觉。到20年代末，中国共产主义者开始发展一种文化个性——对晦暗不明的文学和学术的同情和赞成。一般的共产党史学家和不抱偏见的中国史学家，把1925年至1927年的“二次革命”描绘成了知识分子整体从反动一边转向“解放”一边的时期，这个关键的转折点，就像在其他伟大革命运动中一样，是旧政权被这些思想意义和宏大精神所抛弃。

鲁迅本人就是一个恰当的例证——而且是一个有力

* 刘在这些题为《论共产党员的修养》的系列演讲中，引用《论语》四次，《孟子》两次，《中庸》和《诗经》各一次；引用毛泽东六次；引用马克思和恩格斯、列宁、斯大林各五次。这些引文中只有一处是贬义。

的例证。他被犬儒主义和军阀政府的无知流血弄得心灰意冷，于1926年夏天离开北京。他直接了解到的当时正在南方聚集力量的革命运动，只是加深了他的失望：在那里他目击的不是他盼望的青年反对老年的斗争，而是青年屠杀青年的可怕场面。1927年秋天鲁迅定居上海，9年后他在此辞世。这个巨人的葬礼既违背他本人的意愿，也不合南京政府的愿望。从那以后，无论在国内还是海外，他一直被视为中国激进知识分子的组织诸如20世纪30年代初的左翼作家联盟和中国民权同盟的领袖人物，被视为国民党的激烈批判者，他讽刺其主张，抨击其暴行。

但是，正如他本人曾经评论的，鲁迅的笔是不卖的。他对一切都表示怀疑。“在文化战线上”，毛泽东在1940年赞颂说，鲁迅是“最正确、最勇敢、最坚决、最忠实、最热忱的空前的民族英雄”[11]。

在整个30年代，在日本侵略的威胁日益加深的情况下，备受困扰的政府似乎更着意于平息内部的批评，而不是面对外部的敌人，许多中国学生，大量学者，这个国家最有威望和文学才华的人，比如鲁迅，都逐渐左倾。从那时开始的知识和文化生活的持续极化，在整个抗战时期和后来的内战中，继续聚集着力量。与知识分子即意识形态的工具这种观念相反，无论它继承的传统残余形式，还是正在显现的现代形式，新文化自由主义者及其第二三代后继者——“政治学徒”和“外行”——都长期摇摆而且打了败仗。在五四一代的平均寿命期内，历史战胜了论争。问题在于，对知识分子来说，无论谈论政治是否合适或有建设性，都与其初衷相悖，那就是，在从20世纪20年代以来就统治着中国的独裁之下，不管



掌权能产生多大的作用，都应该拒绝。当知识分子不可能再有表达个人意见的权利时，还坚持知识分子具有承担使命的特权，就失去了意义。当这种种说法，诸如“除依据法律外”、“准备立宪”等本身成为国家权力兵工厂中的武器时，试图用宪政手段限制国家权力，就成了对宪政本身的限制。

那么，失败就从来不是完全彻底的失败。如果一个政府伪造宪法规则，而且要在此规则之下运行，它就得必须承认，它所声称的普遍竞争，必然要受到它所假设的复杂的责任心的限制。甚至，一个政府即使不相信知识分子使命的精英主义含义，反对知识分子自治主张，也必须使用他们的技能，为他们的独立存在提供用武之地：如果不能自由表达自己的意见，那么至少要鼓励保护和传承知识分子的技能。在这种情况下，在中国盛行的就是政府把击败自由主义作为根本指导思想，作为可为人接受的管理公众事务的处理规范，这样的结果是，在回顾历史时，知识分子职业化的顽强存在引人注目，而作为一种政治批判风格的自由主义的怀疑主义，它对明确反自由主义的政治意识形态激情的批判，反倒被遮蔽了。

20 世纪 30 和 40 年代许多杰出的有发言权的自由主义知识分子，或多或少都算正规意义上的教育家：教师和作家，记者和出版家——偶尔也有人同时兼具所有这些身份。其他人属于正在形成的现代专家“阶层”——医生和律师，技工和工程师，银行家和少数职业军人，以及在卫生、交通、通讯、矿业、贸易和金融、海关等领域的大量的城市公务员。所有这些人当然都接受了某种教育，而这种教育在此前一两代人当中，要么受到怀疑，要么被视为极有魅力的舶来品。实质上，所有人都在西



方或日本受过教育，或至少是有西方教育背景者的学生。许多人对英美政治、社会、教育观念和理想的直接或间接的影响都很重视。许多人尽管没有明确的自我意识，也接受了西化（或“现代”）的生活方式。由于他们少有例外地都是城市居民，对有些人来说，乡土的内地是一个遥远的——而且是毫不浪漫的——童年回忆；对另一些人来说，农村从物质上和精神上都成了一个未知领域。简言之，他们是自我意识到的中国现代化的不确定追求的后裔——它的鼓吹者、受益者和追随者。

而这些人，就是胡适的听众，是他认为致力于造成公众舆论的人。这是一个比北京知识分子小圈子更为宽泛的团体，前者是十多年前，在北大的讲坛上和《新青年》杂志上出名的人物。这个团体没有任何正规组织起来的赞助者，也没有根据一种仔细考虑过的哲学，致力于一个既定计划。然而，这些人发现，寻找一个公共论坛不太困难。大量的新闻报纸都有文学和文化周末副刊，引人注意的是两个坚定独立的天津报纸，《大公报》和《益世报》，还有很稳定的大众趣味的《东方杂志》，仍由商务印书馆出版。

这几十年也有小而被广泛阅读的自由主义杂志诞生，当出版物的费用低到足以由撰稿人自己来负担时——就出现了胡适所回忆的“独立杂志的黄金时代”。1922年胡适和丁文江创办了《努力周报》，它采取的温和态度，在如今由共产党控制的《新青年》上已不再受欢迎了。20年代中期一群北京和上海的大学教授共同出版了《现代评论》，更为关心文化和学术问题而不是政治问题，但在观点上则统一于自由主义。同是这一群中的几个人也介入了《新月》的出版，它最初是在1928年作为



文学评论刊物出现的，但很快就扩大了范围，引起了众多以费边社会主义者自命的政治评论家的兴趣。其中一些最雄辩的南京政府的批评家在上面写文章，与左翼作家就无产阶级文化具有普遍性还是特殊性的问题进行长期的争论。

1932年，《新月》停刊后，胡适和几个朋友在北京创办了《独立评论》，这个杂志成为抗战前最直率的自由主义杂志，它关于政治选择方案的讨论，由于中日战争而被扫入忘川。40年代初，异议再次浮出，主要由这样一些刊物发表，如《民主周刊》是民主同盟的喉舌，这个组织是国民党的一个可怜脆弱的政治反对派。在抗战后内战前，像《观察》这样的期刊，为逐渐增长的孤注一掷的自由主义批判提供了一个不稳定的阵地。

所以，中国的温和派总还能发出自己的声音，尽管国民政府一次次地设置障碍：出版前或出版后的审查，禁止发行，查禁讨厌的出版物，偶尔还审判或威胁作家。

新文化自由主义者从本质上是政治人。无论他们的自我标榜多么纯正，对生活于其中的政治制度的怀疑多么强烈，他们也决不怀疑政府存在的必要。他们坚持的仅仅是，政府的组成要适合于保护全社会的利益，并且要重视他们自己的职业价值——他们认为这两者是和谐一致的同一目标。他们要求政府的组成是经过授权的，即政府只能在法律程序的范围内行事，政府要热情地致力于而且真诚相信，扩大和保护公民的自由是限制政府明显权力的内在要求。但限制的企图，也即以无所不在的道德权威自居，更难以减少具体指令。自由主义者一再重复表示反对的是这样一个概念，即国家正确体现的抽象价值，就是儒家善德的价值，或好战的民族主义的价

值，或有阶级性的社会革命的价值。

自由主义者认为，政府仅仅是一个机构，通过这个机构，吸收个人的才能，让他们有机会去施展其专长，为社会谋利益。“治国是一件最复杂最繁难又最重要的技术”，胡适在1929年写道，“知与行都很重要……以一班没有现代学术训练的人，统治一个没有现代物质基础的大国家，天下的事有比这个更繁难的吗？要把这件大事办好，没有别的法子，只要充分请教专家，充分运用科学。然而‘行易’之说可以作一班不学无术的军人政客的护身符！”[12]

胡适在这里生气的对象是新近成立的南京政府的意识形态，它的遗产来自于孙中山。“知难行易”的概念是孙对早期革命失败最终的合理化解释——失败不在于观念或计划，这可能会导致对孙的幻想的质疑，失败在于实行，错误不在领袖，而在于追随者。孙把革命党分为三种：“先觉者”，“后觉者”，“实行家”——至于他自己，可以设想，他自认为是第一种人，党的一般成员包括民众全都属于第三种人。这是一种理论准备，为的是强化党在人民中的权威，党的领导在整个党组织中的权威，孙引进列宁主义党理论基本因素的倾向，在20年代初得到了极大强化。到1929年，由于孙本人只成了一个神圣的记忆，民族主义者就把“知”简单地定义为忠于“我党所信奉的理论”和“总理遗训”[13]。

自由主义者拒绝把这种横扫一切的意识形态主张作为一种重要的结论。自由主义者不仅把他们自己看作知识分子或智识阶级的成员——这个词在20和30年代非常流行但不精确——而且也是专门家，就是说，是具有特殊技能而且能把这种技能运用于实践，能证明他们的



公民内涵之意义为正确的特殊人物。他们及时一再地申斥南京政府未能热情饱满地吸收或有条不紊地使用“人才”。这个词具有历史悠久的儒学谱系，但它现在被用于一种非儒家的意义，在很大程度上是指职业化的意思。人治可以由通儒全才来实施；但法治，作为手段的制度管理，需要特殊人才和专家。自由主义所说的社会能力和责任心，一方面形成于这样的信念，即每个人应该用最能表现其个性的技能、态度和兴趣，对社会施加影响；另一方面，就像政府必须认识到要限制它的权力一样，个人也必须接受这一事实：才能不可避免地有其局限性。“现代人的知识或许不比中古人的多”，蒋廷黻说，他曾留学美国，是30年代的清华大学历史系主任，“但真正的现代人知道什么是他所知道而可发言的，什么是他所不知道而不应该发言的。”[14]

“公私之间，自有天然界限。”蔡元培1919年就以此来捍卫新思想的价值，回击批评者。传统政治文化从未在公共生活中给私人文化留有空间，对这一传统的反抗，只出现了20和30年代倾向于行动的革命意识形态，这种陈腐平凡的区别构成了一种惊人的挑战。自由主义不同于其志向是道德的统治艺术的儒家前辈，也不同于其志向是道德的革命事业的激进的同代人。他们坚持认为，他们的公共地位，不决定于或定价于公共维度的语言。他们并不把自己看作公众人物，而是以合法主张应邀影响公众生活的独立的个人。

20世纪初的改革家，和稍后的许多新文化发言人，他们把整个社会的文化的和政治的现代性现象看作一个整体来研究，而且毫不为难地把他们的意见贡献给这些广阔得令人惊讶的问题领域。然而，到了20和30年代，



越来越多受过教育的知识分子专家，开始用社会学家、经济学家、人类学家、批判史学家和法学、政治学学生的专业眼光，来审视中国的危机。在这些人当中，最坚定和最清新地表达自由主义原则，又积极投身具体政治事业的是罗隆基（1896～1966年），他是我们讨论这方面问题的一个典型。

罗隆基1896年生于江西一个绅士家庭，16岁以前在家中接受传统教育。辛亥革命一年后，他北上成了第一届清华学校学生。他在北京居留9年，正是这一段时间内，这个古老的帝都变成了新思想的中心。在五四高潮期间，他在学生政治和新闻活动中是一个重要的角色，随后他就考取了庚款留学，于1921年赴美（译者按：应为1922年）。这时他虽然只有二十多岁，但已经是一个很有名气的新一代“现代”知识分子。他在威斯康星大学获得学士和硕士学位后，1925年开始更重要的知识探索：用两年时间在伦敦大学政治经济学院从事研究，在那里他对费边自由主义的社会主义产生了浓厚兴趣，尤其深受新聘的政治学教授拉斯基（Harold Laski）的影响。1927年他回到美国，在哥伦比亚完成他论述英国议会制度的博士论文。1928年回国，在光华大学教政治学，很快就参与了英美留学生的团体活动，这些人在共同编辑出版《新月》。这个杂志变成政治评论刊物，宣传费边主义，罗是起主要作用的人之一，而他自己作为一个尖锐的政治评论家，也声誉日隆。

在罗隆基抵达伦敦政治经济学院前不久，拉斯基的《政治原理》（A Grammar of Politics）刚出版，这种政治哲学对罗隆基的影响，很清楚地体现在他为《新月》所



写的文章中*。"一个国家付诸实施的理论"，拉斯基认为，"必须用行政的措辞表达出来。"他认为，政府的批评者应该把注意力"更多集中在行政问题而不是权力问题上……因为只要我们谈论的是模糊的国家概念，我们就会一直忽略核心的事实，即真正重要的，是那些代表政府行事的人的关系……正是他们做或未做的事，他们行为具体化的过程，才构成了政治讨论的真实性"。行政机构的适当作用，尤其是其中的极少数人"从事的真正创造性的工作"——即，决策并形成政策——才是批评家应该特别关注的。他详尽申述各级政府的行政管理都需要依赖专家的意见，他极力主张"在公共事务和普遍原则之间建立更为有机的联系"，他坚持说，因为只有从普遍原则出发，政治问题、管理和行政问题，才能"被合理化而获得其抽象形式"[15]。

这就是罗隆基1928年回国时所持的观点，他所面对的形势，在某些方面甚至比他在清华读书时更令人失望。军阀们一直在窥测政权，而且有些时候已经在赤裸裸地威胁政府了。但总的来说军阀对思想不感兴趣。杜威在1921年观察到，"政府的虚弱腐败使中国在知识上得益"，"知识阶层对政府一贯持批评的态度"[16]。由于政府1928年发誓要推行现代化，这种态度或观点才发生了一定程度的变化。但政府所信奉的意识形态同样也是如此，它表明其目标发生了更具决定性的变化。罗隆基1929年悲愤地评论说，他在国外时作为一个外国人，可以自由批评美国或英国政府，而作为中华民国的公民，反而不能对政府的政策或意识形态的根本前提提出质疑。"我们

* 此书于20世纪20年代末由张君劢译为中文。



希望救国，但无国可救，我们希望爱国，但无国可爱。”[17]

这样的结果并没有吓住罗隆基。他给《新月》撰稿，1931年还加入了天津《益世报》，担任编辑，这个报纸讨论的范围包括了整个自由主义关怀的领域：公众自由，民族主义者为方便自己而对建立法律程序的一贯轻视，“监督政治”和“人治”的整体概念。他也批评马克思主义理论，认为国家不会在革命的翌日消亡，革命行动很难彻底改变人的自私自利。但中国共产主义者本身在这时还是一股被围剿的造反力量，局限于南方江西的山区根据地，稍后则转移到贫瘠的西北内陆，实际影响尚小，不可能被当作一个行政体制来看待。按拉斯基的观点，一个政治批评家应该专注于分析政府权力运作的得失，罗隆基最愤怒的抨击直指南京政府。他最犀利的批评是经常直接引用拉斯基的名言警句，证明反对“无形国家”(intangible State）的原因，要求决策和行政官员的委派要仔细挑选完全胜任的官僚。

罗隆基写道，一个政治制度必须建立在“人民委托的治权”和“专家知识的行政”这一原则基础上。后者是他自己从英语翻译的，更准确的意思应该是“由知识专家行政”，这是罗隆基在批评国民党政府时反复强调的一个重点。无可否认，南京官僚阶层中有一些“知识专家”，他们中有些人是旧政权留下来的，有些则是新吸收的。在这方面，南京民族主义者建立的政府，比它所取代的旧政权更现代，也更有效率；而且对专家的态度，跟它的革命的后继者相比，还算是比较信任的。但是在招聘和提拔官员时，首先要考虑的是对党的忠诚、所属党内政治派系和私人关系。考试院是按照孙中山的创新方



略设置的中央政府五大机构之一，设计用来为旧帝国考试制度提供一个现代对应物，这个机构从来没有发挥有效作用。“升官发财”，这个可笑的格言千百年来都是直指帝国官僚的，现在被用来指斥南京政府。一位美国观察家在1934年写道：“革命的冲动死灭了，革命的狂热分子如今在舒适的公家办公室里享受安逸，他们很少出以公心去关注国家的进步和人民的福祉，更多考虑的是他们自己的仕途和财富。”[18]

面对这种不体面的现实，罗隆基确定自由主义的国家是“全体国民互相制裁彼此合作以达到共同目标的工具”。他在1930年写道：

> 国家这种组织，好比是个商业公司。就公司说，如果它的经营是在外行组成的合法董事会的领导下，聘请专家管理，它的发展是肯定的。在二十世纪，国家正是如此。外行组成的代议机构是公司的董事会，而专家班子是它的负管理责任的经营组织。如果代议机构要求把政治权威委托给专家班子，如果专家班子雇佣专门人才，那么反映在国家政治机构中的大多数问题将是据实决议。[19]

这个通俗的隐喻令人不悦，但它恰当表明了一种日益增长的挫败感，这种挫败感是由胡适称之为南京“粗陋草率”的行政风格造成的。然而，民族主义政权仍然要无限期地延长所谓的“训政时期”——就是说，政治独裁时期，它意味着实际上的一党专制——绝不意味着它自身要被训导。1930年11月，罗隆基在南京被捕，囚禁几个月后，政府的宪兵突然搜查了《新月》在北京的办公室，逮捕了几个办事人员，并查封了几千册最新一



期刊有罗隆基文章的杂志，他在这篇文章中严厉抨击了一党独裁的理论和实践。不久，《新月》就被取缔。

要求一个开明的政府允许知识分子介入公众生活，按他们自己有见识的说法，就是要呼吁提高行政效率——自由主义的呼吁只是要达到这样的程度，即它的倡导者本身要求政治机遇的自由化。罗隆基的个人信仰是坚定到足以固定在自由主义的假定中，但他反对民族主义的理由严格说是暗含有反民主意味的精英主义。这有赖于能力和权威之间的距离："专家"的能力服务于代议制外行的权威。在这方面，罗隆基和他的自由主义同伴热烈捍卫的意识形态的核心前提，与孙文主义的梦想有着令人惊奇的相似性。出现在他革命美梦中的国家，按他的凌乱描述（孙中山也是如此），能够区分政治权威（权）和政治能力（能）。人民，他喜欢说，可以有一个清晰的观念，他们要去哪里，车夫就要相应地开向哪里，但是人民并不会开车。孙中山留给追随者的遗训，没有说明这个问题：人民选择的方向，如何传达给政府，政府虽然坐在驾驶员位子上，却只知道一条路。

对于世界范围的民主主义自由派来说，30年代不是一个幸运的年代。"民主的危机"在意大利、德国、波兰、西班牙有不同表现，但在日本则是普遍的危机。在中国，多年来战争的阴云一直笼罩着政治局势：与日本开战的前景，尽管南京政府不同寻常地努力防止它，内乱的现实，不仅在民族主义者和共产主义者之间，而且在民族主义者内部有时都发生流血的派系斗争。在这样的形势下，在许多人看来，不管其原则如何，最重要的是要建立一个有效的政府，以便管理这个国家的资源、人口和物资。



在30年代，这种意见在《东方杂志》、《独立评论》和其他进步的无党派刊物关于"民主与专制"的讨论中表达了出来。我们需要一个能产生最大才能、有效率和竞争力的中央集权政府，一个作者说；换言之，政府，就是要能扫除昨天的无计划、无组织、无政府状态，确立有组织有计划的社会、经济和政治管理[20]。或者，如一个第三党人直率指出的，中国需要的是一个有能力、有原则的专制者[21]。虽然由于种种原因，南京政府很快试图利用这些没有民族主义御用文人言辞的观点。但持有这种观点的是受过美式教育的现代人——领导大学的政治教授三人中的两个，他们比较早地批评南京政府，如今再一次发现自己站在对立面。的确，那些在30年代钟情于专制的人比南京政府的支持者更有兴趣改革政府，只不过和几年前主张的方向完全不同而已。

丁文江，这个在1923年的论争中曾经为科学辩护的人，10年后的现在同样雄辩地同时抨击南京政府摇摇欲坠的独裁和它的自由主义批评者。中国的现实选择，他写道，不在于民主和专制，而在于老式专制和新式专制。他认为靠后者的领导才能把国家的利益置于党派或阶级的利益之上，才能充分理解和接受现代国家的性质和要求，才能把管理国家的权威委托给"专家"。"在现在的中国，这种专制还不可能"，丁承认，"但我们必须努力使它在最短时间内变成可能。这种努力的第一步就是要放弃我们提倡的民主……唯一的希望在知识界，只有知识界能把我们的老式专制改造成新式专制。"[22]

南京政府的矫饰无能造成的普遍性的挫败感，令有些人心中深感不安，他们更加相信，自从世纪之交以来，致力于推行西方自由主义民主模式的中国进步分子，实



际上信奉的是无政府主义的理论和体制。有些人认为民主—自由传统已经过时了:“中国现在的形势绝对不允许我们为老式西方思想浪费时间了，我们应该立即放弃对民主的迷信。”[23]其他人现在认为，由于几乎不能指望获得自生的现代性，中国已经无望地落在了西方后面，永久地被抛在曾经一度被视为“宇宙”历史的主流之外。历史学家蒋廷黻在他精心构筑的历史学说中，把他的意见概括为“唯一的改变办法是一人专制”:

> 各国的政治史都分为两个阶段,第一是建国,第二步才是用国来谋福利。我们第一步工作还没有作,谈不到第二步……
>
> 我们平日批评西洋的政治，说是资产阶级压迫劳工的政治。无论如何，我们连这个都没有。我们的政治都是为个人及其亲戚朋友谋利益的政治。所谓革命家十之八九不是失意的政客，就是有野心的军人……
>
> 中国现在的局面正像英国未经顿头专制，法国未经布彭专制，俄国未经罗马罗夫专制以前的形势一样。我们现在也只能有内乱，不能有真正的革命。

蒋和有同样想法的思想家,站在同样萧瑟的怀疑岸边,而这正是梁启超1903年呼吁告别自由时所站的位置。但蒋的绝望表现得更深。“我并不指望这个政府是开明的”,他写道，因为开明是太抽象的品质，无法成为衡量政治合法性的标准。“越开明越好,但我只要求中央政府能保持民主的和平和安定。”[24]

捍卫民主的声音很少，胡适是其中最著名的。他对



放弃自由主义事业的朋友们的反驳，是用讨论问题的方式，但间接涉及的问题，超出了当时中国需要什么样形式政府的问题，回顾历史，我们会感到，那些要把自由主义信条转换成中国特色的人，所面对的将是多么难以克服的困难。

在 20 年代，没有一个人比胡适更坚定地呼唤“一个有计划的政府”，没有一个人比他更迫切地想从古典自由主义思想的放任主义原则中分离出自由主义。但现在，他围绕一个他称为无为政府的主张，组成他反对新式专制的纲领。这个无为的观念在早期中国思想中有其渊源，早期中国政治思想的主要学派都用自己的方式解释“无为而无不为”这个悖谬概念。儒家的解释是，圣人是以道德力量和保持自身不变来统治的，即《论语》所谓“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”。法家的解释是，君主静坐无为而保持距离，犹如蜘蛛居于管理规则之网的中央。道家则认为，生活在一个不确定而危险的世界上，就要按照道的无为原则处世。说实话，如果一个人能设想把这样的原则转化为政策，无为政府就可以被信任，因为一个信奉黄老哲学的稳定帝国，几乎被野心勃勃的汉武帝的急剧扩张所拖垮，公元前 1、2 世纪这段由稳定而后扩张的统治时期，是胡适最乐意引证的例子。他说与民族主义者的主张相反，与那些认为中国的存在依赖于冷酷无情的高效率的一人统治的人相反，这个国家真正需要的是宽松管理——至少，政府的欲望要与国家资源相匹配，苛捐杂税对人民没有好处，只是增加了他们已经无法忍受的沉重负担。

可以设想，对胡适来说，承认中国和西方几乎根本不能用同一标准来衡量，是痛苦的让步，所以他不同意



蒋廷黻的意见。“我们只是贫儿，岂可以妄想模仿富家的大排场?”因此，就像他1933年写的，“现时中国所需要的政治哲学决不是欧美十九世纪以来的积极有为的政治哲学。”“此时所需要的是一种提倡无为的政治哲学。古代哲人提倡无为，并非教人一事不做，其意只是教人不要盲目的胡作非为，要睁开眼睛来看看时势，看看客观的物质条件是不是可以有为。”[25]

许多胡适的读者赞同这一主张，最好把它作为学术上的一个古怪想法。胡适善意地坚持认为，这一点也不能被误解成是开玩笑：他的目的是要指出，为了军事运输而破坏农田建筑专用公路，这种浅薄的“进步”证据简直荒谬绝伦。进而，它使我们得以证明，什么可以被认为是根本的和最终不能解决的知识困境，即中国自由主义者为他们的理想寻求一个本土权威时的两难处境。

中国的政治思维传统天然就不具备有限政府的概念，即政府必不可少，同时又非全能。中国思想家们在这个问题上倾向于坚持不同的极端观点。法家声称，就其数量和性质而言，君主和国家的利益是一致的。儒家则公然说，政府与全体人民的社会和道德志向相等同。道家哲学则从根本上否认政府的恰当，把它看作对道的自然自在运行的人为妨碍。这些观念只能以被称之为文化直觉的方式，才能进入我们自己的时代。

但如下观念，即政府仅仅是社会的一个代理，承担必要的功能，但它本身不是一个错误，因为它服务的目标或获得的授权，是由一个超越卓拔的人所赋予——因为这个观念没有先例，没有文化共鸣，而显得苍白衰弱。拉斯基在1925年写道：“判断一个国家，不是看它遵循的理论，而要看它的实践。因此，国家要经受适当的道



德检验。它的决策没有先在的正确。"[26]胡适、罗隆基和其他不屈不挠的自由主义者以此标准衡量他们时代的政府，发现它们可悲地缺乏这一点。但是主流情势与不易消除的偏见相配合，就不可能把这些主张充分转换成强迫的或实际的法律概念，以限制政府的权限。就其政治（以区别于其社会的或教育的）计划而言，或许比任何其他事情都更难使自由主义见容于中国，而且不容置疑，无从辩驳。

胡适在30年代为民主的辩护，如同他反对专制一样，都激起了同样多的嘲弄。不论作为辩护士替南京政府说话，还是表现为一个有教养的中国社会和政治形势的分析家，专制倡导者都一致认为，民主政治所需要的政治经验、社会内聚力和知识上的精通老练，中国人民现有水平或可能有的水平与之相比，还差很多。胡适对这种看法的回击直指要害，他说，民主是"幼稚园的政治"，而专制——至少是蒋廷黻和丁文江等人倡导的"现代"或"理想"的专制——则是"大学毕业的政治"。胡适坚持认为，有效的专制主义，不仅预设了更伟大的社会原则，而且也设定了比中国所自夸的水平更高的技术管理能力，即使能达到它的支持者设想的目标：一个领袖，一个党，或一种能够吸引和维持大众热情的意识形态和必须在任何时期高水平参与社会政治生活的态度，也还不够。他写道："民主政治是常识的政治，而开明专制是特别英杰的政治。""民主政治的好处在于不甚需要出类拔萃的人才；在于可以逐渐推广政权，有伸缩的余地；在于'集思广益'，使许多阿斗把他们的平凡常识凑起来也可以勉强对付；在于给多数平庸的人有个参加政治的机会，可以训练他们爱护自己的权利。""在我们这



样缺乏人才的国家，最好的政治训练是一种可以逐渐推广政权的民主宪政。”[27]胡适在这里只不过重复了他近二十年前就强调的意见，当时国外有一种看法，袁世凯之所以复辟，无疑是因为中国是一个不会民主地管理自己的民族，在愤怒的反袁声中，胡适当时写道：“少年中国相信民主，她认为拥有民主是获得民主的唯一途径。政治是一门艺术，而且是需要经验的艺术。如果我不说英语，就永远不会讲英语。英美人如果不实行民主，就永远不会有民主。”[28]

由于天性和教育，胡适和30年代民主与专制论争中的参加者一样，是个精英统治论者。但由于他面对的论敌对其选择作了如此赤裸裸的描绘，使他选择了他信仰中自由主义的一面作为主要信仰。当然，这是学术争论，对南京政府有一点温和的批评或起到了潜在的破坏作用。但是，在最终的分析中，断言民主是简单的权利和按其目标来安排个人生活的能力，是一种像他们实验的那样可以实现的力量和才能——这种断言就不简单是误解了。它标志着在破除政治理想神话方面的重要一步，不论这个神话主角是那些占据着全社会道德优势地位的圣人贤达，是那些其优势在知识和技能方面的专才精英，还是那些狂热的理想家。而当两者合二为一时，统治与被统治者之间的分歧也就消失了，虽然这个分歧界限也许正是王国得以建立的条件。

我们太容易轻视这一断言的实践价值，以致我们不会充分考虑，当中国急剧的社会巨变在40年代进入其高潮阶段时，是共产主义者，而非自由主义者，在能够运用的地方运用了这一断言。一个美国记者1946年和1947年穿越华北解放区旅行途中，曾询问他的红军（译



者按：原文如此）向导，他所见的正在实行一种不复杂但有效的乡村民主的农民，他们是如何准备承担这种责任的。他得到的回答，像西北内陆大地深处的回声，在耳边震响："为民主事先训练人民根本没用……要是人民领导民主生活，他们的习惯自然会改变。只有通过民主实践你才能学习民主。"[29]

结 语

通过我在这里漫长的历史叙述，我们了解了这些中国人的思想，了解了他们对国家政体等重要问题的怀疑态度，他们由于看到统治者与被统治者的巨大分裂而表达的悲伤和警觉。我们看到，在对一系列陌生经验和前所未有的观念洪流的反应中，他们的问题意识的变化，同时带来了更严重的危险和更多的可能。更加关切这些危险和可能的中国人，也许并不是思想家，后者所接受的哲学，不像中国传统哲学那样，强调道德社会的理想。在最近一百年中，统治者的主张和忍受被统治痛苦的条件之间，发生了三次激进的分裂，导致中国人达到一个尝试革命解决的极点：1911 年，反对满清独裁；20 世纪 20 年代中期，反对军阀主义难以忍受的无政府状态；40 年代末期，反对民族主义者的失败政权。

民主生活的承诺在 40 年代末好像马上要兑现，似乎要证明具有远大眼光的三代中国人的灵感是正确的。但这是个只能兑现一半的诺言。中国共产主义者最早坚定地接受了这个观念，即道德上和谐的政治制度，必须把大众当作积极的参与者结合进来。按人民共和创造的这个卓越的组织化机构，其设计目的不仅是为了强化政治和社会原则，而且也是为了给动员民众提供手段，并使民众能把这种手段熟练应用于政治参与。政治参与本身变成了一种政治原则的形式。有些人认为，民主理想



不仅仅意味着参与政治过程的权利，而且也意味着具有确定意义的自由权利在参与过程中的实现，因此在他们看来，后者作为民主承诺的一部分，并没有兑现。

在20世纪上半叶，那些熟悉“改革家”、“进步分子”、“激进派”、“自由主义者”或“革命者”这些字眼的人，在变化的时代形势和变革风气中，要求从传统权威的全面压抑中解放出来。他们宣称，遍及心灵、精神和社会的暴政，即政治权威、社会控制和知识同一性的整体，构成了旧中国的制度。然而，这种对自由的要求本身，表明了两种截然不同的方式。第一种人认可了可接受的前提，即人类本性取决于环境，但修正了形成人的性格的最终决定性的环境力量。第二种人更激进，他们要求自由是要表明，假定人的存在创造了他们自己的性格，在此过程中又同时创造了他们生活于其中的文化环境，那么就能据此彻底打破极权主义假设的结构。在新文化攻击儒家的后面，是对一种信仰的攻击：人仅仅是他们不能控制的文化的产物。

因为有像梁启超和他同时代其他人这样的改革家，因为有20和30年代“保守的”知识分子，中国文化——即国家和人民的集体个性——仍然大致上等同于旧中国的高级文化。这些思想家可以否定儒家的精英主义社会涵义和君主制得以确立的权威主义的政治假设，但他们发现，在抛弃旧文化的同时又不颠覆中国作为一个民族国家的合法性，这是不可能的。新文化激进派为避免这种困境提供了一个解说。他们宣称，文化是人所创造的，因此，历史地看，有意义的文化模式必然是大众的。换言之，中国真正的文化个性，不仅仅是社会和政治精英出于自己个人兴趣的动机而创造并使其不朽的产物。中国真正的文化成果，也是植根于各种迄今为止被忽略的



或蔑视的社会、艺术和知识形式中的大众精神的表现。

正是新文化学院派，在他们的学术探索过程中，揭示了这种大众文化的基础，但很少辨析这基础之下腐朽儒学结构的残迹。正是他们，为在这个遗址上重新建立一个新文化规划了最初的蓝图。但是，中国共产主义者通过把大众文化转向革命目的而利用了这一发现。按他们的理解，文化是原初的意识形态范畴，它在意识形态中的根本意义，犹如物质因素在社会中的意义。“我们共产党人，多年以来，不但为中国的政治革命和经济革命而奋斗，而且为中国的文化革命而奋斗”，毛泽东在1940年宣称，“一切这些的目的，在于建设一个中华民族的新社会和新国家。在这个新社会和新国家中，不但有新政治、新经济，而且有新文化。”这个文化的内容是根据这个国家的社会和文化目的决定的，或者用毛泽东的话说，“是人民大众反帝反封建的新民主主义文化”[1]。

新政权有目的地开始实现曾推动它夺取政权的雄心壮志。出于同样的目的，也开始连根拔除自由主义的这一观点，即国家和文化是可分割的，而文化最终是个人的责任和成就。新政权建立的制度，要求集体意识形态的激情要完全压倒个人的知识信念。

可以使自由主义观念转化成政治和社会导向的程度，必然表现为如下公意的存在和程度：共同的社会期待，一致相信合理愿望能在社会内实现，普遍认同自我限制。这样的公意，既然不是从久远的生活中生发演化而来，按日常经验，它就不能强迫人使用同样的语言表示志向和决心。自由主义的公意实际上预设了一种自由的文化——由此产生了中国自由主义的悖谬和自由主义者的困境。这个困境是双重的：如何把少数人的价值转

换成大众的期待；如何为社会行为保证提供机会和保护，这种社会行为需要上述价值的认可，同时又反过来要证明这些价值本身的正确。在20世纪上半叶中国公众生活的语境中，有些问题没有解决。

自由主义者，这个发展中的现代和都市文化的全球性产物，无法进入中国的政治和社会资源。他们只能在很容易受到压抑和漠视的学术和专业学会中，自己团结起来。中国的政治没有给他们提供天然的位置，他们自己从原则和性格上，都不具备组织化的军事能力，以使自己从请愿者变成权力掮客。他们是这样一代人，穿越了无望的沙漠，40年代末又到达了绝望的荒原。他们在1949年走进了中国的新民主主义文化——只有很少人，比如胡适流亡——分享了由民族主义胜利产生的自豪，对公民力量的再生满怀希望，但对新政权的整体判断有所保留，对新政权对他们的声誉、才能和思想的要求，没有自我保护的准备。

但这种比较基本上是与历史无关的佯攻，遮蔽可能多于揭示。它遮蔽的事实是，在1870年和1970年间，中国经历了一个政治崩溃和重建的过程，实际上没有一个人能置身事外未被触及——虽然我们的了解没有确切到个人认识的程度。它遮蔽的事实是，中国承受了苦难，而且显然活了下来，对我们来说，一个世纪之久的社会和文化创伤痛苦和深刻到了难以从字面上理解的程度。它也遮蔽了这样的事实：中国今日的政治领导人是他们自己国家的大师，和19世纪70年代的自强运动名臣一样，他们支撑起了一个即将坍塌的大厦。他们不是一般意义上的继承者，他们是克服了社会和政治无政府、内乱、文化迷失的建设者，此类灾难他们的前辈几乎无法想象。



注　释

第一章

[1] 白居易:《自咏五首》,《白居易集》卷二十一,中华书局,1979年,第464页。

[2]《论语》颜渊第十二。

[3] 耶鲁和考德尔:《遥远的中国之路》;Henry Yule and Henri Cordier, Cathay and Way Thither (London: Hakluyt Society, 1913—1916), vol. III, p. 74。

[4] 引自周策纵《民国初年的反孔运动》,赖特编《儒学观点》;Quoted in Tse-tsung Chow, "The Anti-Confucian Movement in Early Republican China," in A. F. Wright (ed.), *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960), p. 292。

[5]《孟子》滕文公章句上。

[6]《荀子》性恶。

[7]《论语》先进第十一。

[8]《论语》述而第七。

[9]《孟子》离娄章句上。

[10] 见柯里《孔子:人与神话》;H. G. Creel, Confucius: The Man and the Myth (New York Columbia University Press, 1963), p. 69。

[11]《论语》离娄章句上。

[12]《尚书》周书泰誓中。

[13]《论语》阳货第十七。

[14]《论语》卫灵公第十五。

[15]《孟子》尽心章句上,离娄章句下。



[16]《荀子》性恶。

[17]《荀子》劝学。

[18]《中庸》第一章。

[19]《中庸》第三十一章。

[20]《中庸》第十三章。

[21]《论语》为政第二。

[22]《中庸》。

[23]《大学》。

[24]《论语》为政第二。

[25] 卫三畏:《中国总论》;S. Wells Williams, The Middle Kingdom(New York: Charles Scribner's Sons, 1895), vol. I, pp. 382—383。

[26] 原著未注中文引文出处,据英文回译。

[27] 原著未注中文引文出处,据英文回译。

[28]《汉书》元帝纪,中华书局,1962年,第一册,第277页。

[29] 凯恩:《皇帝眼中的君主制》;Harold L. Kahn, Monarchy in the Emperor's Eyes (Cambridge, Mass.: Harvord University Press, 1971), pp. 115—116。

[30] 白居易:《观刈麦》。

[31] 张仲礼:《中国的士》;Chang Chung-li, *The Chinese Centry* (Seattle: University of Washington Press, 1955), p. xix。

[32] 杜威:《什么阻滞了中国?》;John Dewey, "What Hold China Back?" Asia, 1920; reprinted in Characters and Events(New York: Henry Holt &Co., 1929)vol. I, p. 212。

[33] 曼海姆:《保守主义观念》;In Kurt Wolff (ed.), From karl Mannheim, (New York: Oxford University Press, 1971), p. 173。"保守主义"和"传统主义"的讨论,见博库克《时代、制度和行为:论传统及其理解》;J. G. A. Pocock, "Time, Institutions and Action: Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of His Retirement (Cambridge: Cambridge University Press 1968), pp. 209—237。



[34] 埃利亚德:《宇宙和历史》;Mircea Eliade (New York Harper & Row, 1959),p. 95 and passim。但应注意,中国人缺乏"宇宙起源动作"的历史意识,使得中国人和那些埃利亚德描述为"原始"和"上古"的文化区别开来。关于中国人历史陈规的研究,见赖特《隋炀帝:个性与陈规》;Arthur F. Wright "Sui Yang-ti: Personality and Stereotypes," in A. F. Wright (ed.),The Confucian Persuasion,pp. 47—76。

[35] 埃利亚德:《宇宙和历史》,第 89 页。

[36] 史华慈:《富强运动研究:严复与西方》;Benjamin I. Schwartz,In Search of Wealth and Power:Yen Fu and the West (Cambridge,Mass. :Harford University Press 1964), p. 18。

[37] 原著未注中文引文出处,据英文回译。

[38] 濮兰德·白克好司:《乾隆英使觐见记》,珠海出版社,1995 年,第 97 页。

[39] 原著未注中文引文出处,据英文回译。

第二章

[1]《论语》为政第二。

[2] 苏轼:《上神宗皇帝书》,《苏东坡全集》(下),黄山书社,1997 年,第 168、174 页。

[3] 苏轼:《洗儿》,《苏东坡全集》(上),黄山书社,1997 年,第 589 页。

[4]《16 世纪的中国:利玛窦 1583～1610 年日记》;Louis J. Gallagher, S. J. (trans.) China in the Sixteenth Century: The Journals of Mattew Ricci 1583—1610 (New York:Random House,1953)p. 324。

[5] 引自李希文《中国和欧洲:18 世纪的思想和艺术交往》;Adolf Reichwein China and Europe:Intellectual and Artistic contacts in the Eighteenth Century (New York: Alfred A.



Knopf,1925);台北重印,正文出版公司,1976年,第80~81页。

[6] 同上书,第89页。

[7] 伏尔泰:《哲学词典》;translated, with an introduction and glossary by Peter Gay (New York: Basic Books, 1962)vol. I,pp. 169—170。

[8] 李希文:《中国和欧洲》,第95页。

[9]《国家的财富》,第八章。

[10]《论自由》,第三章。

[11] 罗斯:《变化中的中国人:中国东西方文化的冲突》;Edward A. Ross, The Changing Chinese: The Conflict of Oriental and Western Cultures in China (New York: The Century Co.,1911),p. 57。

[12] 马地臣:《英国对华贸易的处境与展望》;James Matheson, The Present Position and Prospects of British Trade with China (London 1838),quoted in Peter Ward Fay, The Opium War(Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), p. 121。

[13]《十六世纪的中国:利玛窦1583~1610年日记》,第26页。

[14] 盖伊:《启蒙运动:一种阐释:近代异教的兴起》;Peter Gay The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Paganism (New York: Alfred Aknopf, 1967),chapter 7 passim and p. 419。

[15] 莫特:《今日中国研究中的中国之过去》;F. W. Mote "China's Past in the Study of China Today" Journal of Asian Studies 33. I:107—120(nov. 1972)。

[16] 寒山:《寒山诗》,《全唐诗》一二函,一册。

[17]《论语》泰伯第八。

[18] 译者按:在以下涉及未作注的引文,作者所依据的是英文和日文资料,未注中文原文出处,译者尽量查对了中文原文,实在查不出的,据英文回译。



[19] 梁启超:《清代学术概论》。

[20] 尼维松:《章学诚(1738～1801)的生活和思想》;David S. Nivison, The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng (1738—1801) (Stanford: Stanford Univerdity Press, 1966),p. 16。

[21] 梁启超:《清代学术概论》,第 38 页。

[22] 萧功权:《中国政治思想史》,台北,1954 年,第 637 页。

[23] 格言;Aphorisms Concerning the Interpretation of Nature and the Kingdom of Man,number 36。

[24] 这是张东荪对梁启超的《人生观与科学》的说明,载《科学与人生观》,上海,1923 年。

[25] 格言四十七。

[26] 胡适:《中国文艺复兴》;The Chinese Renaissance (Chicago: University of Chicago Press,1934),pp. 70—71。

[27] 列文森:《儒家中国及其现代命运:知识连续性问题》;Joseph R. Leveson, Confucian China and its Modern Fate: The problem of Intellectual Continuity (London Routledge and Kegan Paul, 1958),p. 13。

[28]《社会契约:洛克、休谟和卢梭文集》;by Sir Ernest Barker, (London,New York, Doronto: Oxford University Press), p. 300。

[29] 马思特斯:《卢梭的政治哲学》;Roger D. Masters,The Philosophy of Rousseau (Princeton:Princeton University Press 1968),p. 355。

第三章

[1]《乾隆 1776 年 12 月 28 日上谕》。

[2]马士:《东印度公司对华贸易编年史 1635～1834》;H. B. Morse,The Chronicles of the East India Company Trading to China, 1635-1834 (Cambridge, Mass., Harvord University



Press 1926),vol. II,p. 245。

[3] 克兰莫尔-巴庸:《马嘎尔尼勋爵出使中国,1793》;J. L. Cranmer-Byng, "Lord Macartney's Embassy to Peking, 1793" Journal of Oriental Studies 4. 1&2:164(1957—58,published 1960)。又见濮兰德·白克好司《乾隆英使觐见记》,珠海出版社,1995年,96页。

[4] 巴里:《重估新儒家》;W. T. de Bary,"A Reappraisal of Neo-Confucianism," in A. F. Wright (ed), Studies in Chinese Thought (Chicago: University of Chicago Press 1953),p. 98。这也是程颢(1032～1085年)的观点。

[5] 梁启超:《清代学术概论》,第78页。

[6] 译者按:魏源著作中未见所引文字,据英文回译。

[7] 魏源:《海国图志》卷三,筹海篇三。

[8] 魏源:《海国图志》叙。

[9] 德雷克:《中国的世界地图:徐继畬及其1848年的地理学》;F. W. Drake China Charts the World:Hsu Chi-yu and His Geography of 1848(Cambridge, Mass. :East Asian Research Center,1975),p. 189。

[10] 同上书,第35～36页。

[11]《教会通报》The Missionary Herald (Boston),vol. 38,p. 336 (August 1842)。

[12] 米勒:《目的与手段:十九世纪中国的教会裁判权》;S. C. Miller,"Ends and Means: Missionary Justification of Force in Nineteenth Century China", in J. K. Fairbank (ed),The Missionary Enterprise in China and America(Cambridge, Mass. ;Harvord University Press, 1974),p. 263。

[13] 同上书,第264页。

[14] 坂野正高:《1858～1861年的中国和西方:总理衙门的起源》;Masataka Banno,China and West, 1858—1861:The Origins of the Tsung-li Yamen(Cambridge Mass. :Harverd University Press, 1964),p. 10。



[15] 芮玛丽:《中国保守主义的最后抵抗:同治中兴,1862～1874》;M. C. Wright, The Last Stand of Chinese Conservatism: The Tung Chih Restoration, 1862—1874 (Stanford: Stanford University Press, 1957), p. 38。

[16] 同上书,第 261～263 页。

[17] 米尔恩引自费伊《鸦片战争》;William Milne, Jr., quoted in Peter Ward Fay, The Opium War, p. 88。

[18] 简又文:《太平天国革命运动》;The Taiping Revolutionary Movement (New Haven and London: Yale University Press, 1973), p. 27。

[19] 杜斯:《中国的科学和灵魂拯救:丁韪良的生平与工作》;Peter Duus, "Science and Salvation in China: The Life and Work of W. A. P. Martin," Papers on China (Cambridge, Mass.: East Asia Program of the Committee on Regional Studies, Harvord University) vol. 10, p. 103(1956)。

[20] 密迪乐:《中国人及其起义》;T. T. Meadows, The Chinese and Their Rebellions (Stanford, Calif.: Academic Reprints, 1953), p. 446(Originally published in 1856)。

[21] 文森特史:《太平天国思想:其渊源,阐释和影响》;Vincent Shil, The Taiping Ideology: Its Sources, Interpretations, and Influences (Seattle and London: University of Washington Press, 1967), p. 417。

[22] 坂野正高:《中国和西方》,第 237 页。

[23] 文森特史:《太平天国思想:其渊源,阐释和影响》,第 406 页。

[24]《幼学诗》,中国近代史资料丛刊,《太平天国》第 1 册,神州国光社,1952 年,第 231 页。

[25] 曾国藩:《讨粤匪檄》,《曾文正公全集》第 2 册。

[26] 芮玛丽:《中国保守主义的最后抵抗》,第 63 页。

[27]《同治元年七月二十五日总理各国事务奕䜣等折》,《洋务运动》(二),上海人民出版社,1961 年,第 7 页。

[28] 左宗棠:《左文襄公全集》奏稿,卷下八,第 1～6 页。



[29] 曾国藩:《曾国藩家书》。

[30] 芮玛丽:《中国保守主义的最后抵抗》,第 141 页。

[31]《同治六年二月十五日大学士倭仁折》,《洋务运动》(二),第 30~31 页。

[32] 冯桂芬:《校邠庐抗议·制洋器议》,载《中国近代思想史参考资料简编》,北京,1957 年,第 143~144 页。

[33] 冯桂芬:《校邠庐抗议·采西学议》,同上书,第 139 页。

[34] 无中文出处。

[35] 冯桂芬:《校邠庐抗议·采西学议》。

[36] 薛福成:《筹洋刍议》,丁凤麟、王欣之编《薛福成选集》,上海人民出版社,1987 年,第 555~557 页。

[37] 费正清等编:《中国海关,1868~1907 赫德书信》;J. K. Fairbank, K. F. Bruner, E. M. Matheson (eds), The I. G. in Peking:Letters of Robert Hart,Chinese Maritime Customs, 1868—1907 (Cambridge,Mass. : Belknap Press of Harvord University, 1976),vol. I,p. 119(letter of August 26,1873)。

第四章

[1]《光绪变法上谕》,《戊戌变法》第 2 册,第 20 页。

[2] 康有为:《康南海自编年谱》,《戊戌变法》第 4 册,第 143 页。

[3]《译纂〈俄彼得政变记〉成书可考由弱致强之故折》,故宫博物院藏内府抄本《杰士上书汇录》卷一。

[4]《光绪上谕》,《戊戌变法》第 2 册,第 84 页。

[5] 萧功权:《现代中国与新世界:康有为,改革者和空想家,1858~1927》;A Modern China and a New World: (Seattle and London: University of Washington Press,1975),p. 406。

[6] 康有为:《康南海自编年谱》,《戊戌变法》第 4 册,第 114~115 页。

[7] 马士:《中华帝国的国际关系》;Letter dismissing Captian Elliot (1841),in H,B. Morse, The International Relations of



the Chinese Empire (London: Longmans, Green &Co., 1910—18)vol. I, p. 642。

[8] 卫三畏:《中国总论》;S. W. Williams The Middle Kingdom vol. p. 172。

[9]《马可·波罗游记》;translated and introduced by Ronald Latham (London: The Folio Society, 1968), p. 179。

[10] 墨菲:《上海:现代中国的锁钥》;Rhoads Murphey, Shanghai: key to Modern China (Cambridge, Mass.: Harford University Press 1953), p. 9。

[11] 冯桂芬:《校邠庐抗议·采西学议》。

[12] 墨菲:《上海:现代中国的锁钥》,第 6 页。

[13] 卫三畏:《中国总论》;vol. p. 108。

[14] 丁韪良:《花甲记忆》;W. A. P. Martin, A Cycle of Cathay (Edinburgh and London: Oliphant Anderson and Ferrier, 1896), p. 298。

[15] 斯宾塞:《改变中国:1620~1960 在华西方顾问》;Jonathan Spence, To Change China: Western Advisers in China, 1620—1960 (Boston and Toronto: Little Brown &Co., 1969), pp. 142—143。

[16] 斯宾塞:《改变中国》,第 148~150 页。

[17] 康有为:《康南海自编年谱》,《戊戌变法》第 4 册,第 119 页。

[18]《福泽谕吉传》; revised translation by Eiichi Kiyooka (New York and London: Columbia University Press, 1966), p. 247。

[19] 斯宾塞:《改变中国》,第 150 页。

[20] 丁韪良:《花甲记忆》,第 299~301 页。

[21] 斯宾塞:《改变中国》,第 150 页。

[22] 引自特迪高德:《西方在俄国和中国:现代的宗教和世俗思想》; Quoted in D. W. Treadgold, The West in Russia and China: Religious and Cecular Thought in Modern Times. Volume 2: China, 1582—1949 (Cambridge: Cambridge Uni-



versity Press,1973),p. 65。

[23] 丁韪良:《翰林文集,或中国知识分子论文集,1880》,见斯宾塞《改变中国》,第 139 页。

[24] A. A. 伯内特和 K.C. 刘:《中国方言中的基督教:林乐知与早期教会新报,1868～1870》,载费正清编《中美传教事业》;A. A. Bennett and Kwang-Ching Liu, "Christianity in the Chinese Idiom: Young J. Allen and the Early Chiao-Hui hsin-bao, 1868—1870", in J. K. Fairbank (ed) The Missionary Enterprise in China and America p. 192。

[25] 布里敦:《中文定期报刊 1800～1912》; R. S. Britton The Chinese Periodical Press, 1800—1912 (Shanghai: Kelly &Walsh,Ltd. ,1933) p. 33。

[26] 布里敦:《中文定期报刊 1800～1912》,第 53 页。

[27] 布里敦:《中文定期报刊 1800～1912》,第 42 页;柯亨:《传统与现代性:王韬和晚清改革》;Paul A. Cohen,Between Traditon and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ch'ing China (Cambridge Mass.: Harford University Press, 1974),p. 77。

[28]《申报》,同治十一年三月二十三日(1872 年 4 月 30 日)。

[29] 引自奎格莱《中国政治透视》;Quoted in H. Quigley,China's Politics in Perspective (Minneapolis: University of Minneapolis Press,1962),p. 22。

[30] 王韬:《漫游随录・扶桑游记》,湖南人民出版社,1982 年,第 50、51 页。

[31] 柯亨:《传统与现代性》,第 11 页。

[32] 萧功权:《现代中国与新世界》,第 510～511 页。

[33] 柯亨:《传统与现代性》,第 122～125 页。

[34] 同上书,第 205、203、207 页。

[35] 同上书,第 200 页。

[36] 同上书,第 225 页。

[37] 同上书,第 183 页。



[38] 郑观应:《盛世危言》西学,夏东元编《郑观应集》上册,上海人民出版社,1982年,第272页。

[39] 同上书,第313~314页。

[40] 何启:《新政论议》,《戊戌变法》第1册,第200页。

[41] 同上书,第174页。

[42] 柯亨:《传统与现代性》,第207页。

[43] 魏克曼:《中华帝国的衰落》;Frederic Wakeman, Jr., The Fall of Imperial China (New York: The Free Press, 1975) pp. 165—168。

[44] 柯亨:《传统与现代性》,第221页。

[45] 何启:《新政论议》。

[46]《郑观应集》上册,第236页。

[47]《康南海自编年谱》,《戊戌变法》第4册,第116页。

[48] 同上书,第117~118页。

[49]《春秋三传》桓公十一年。

[50] 列文森:《廖平与背离历史的儒学》;J. R. Levenson, "Liao Ping and the Confucian Departure from History", in Wright and Twitchett (eds), Confucian Personalities, p. 319。

[51] 梁启超:《清代学术概论》,第128~129页。

[52]《春秋纬演孔图》,转引自冯友兰《中国哲学史》,商务印书馆,1934年,第572页。

[53] 康有为:《孔子改制考》,转引自冯友兰《中国哲学史》,第1012页。

[54] 康有为:《中庸注》,转引自冯友兰《中国哲学史》,第1016、1017页。

[55]《戊戌变法》第2册,第236页。

[56] LoJung-pang 编译:《康有为:传记与论文集》;Lo Jung-pang (ed. and trans.), K'ang Yu-wei: A Biography and a Symposium (University of Arizona Press, 1967), P. 143。

[57] 同上书,第328页。

[58] 凯特布:《乌托邦与其敌人》;G. Kateb, Utopia and Its Ene-

mies (Glencoe: The Free Press 1963)pp. 9,11。

[59] 萧功权:《康有为的科学漫游:诸天讲》载罗,《康有为》,第387页。

[60] 费正清等编:《中国海关,1868～1907 赫德书信》第1卷,第500页。

[61] 柯亨:《传统与现代性》,第242、243页。

[62] 列文森:《历史与价值:现代中国知识选择的张力》;in A. F. wright (ed) Studies in Chinese Thought pp. 146—194。这一表述在列文森后来的研究中更为充分深入。

[63] 费正清等编:《中国海关,1868～1907 赫德书信》第2卷,第1070页。

第五章

[1] 菲力浦·黄:《梁启超和现代中国的自由主义》;P. C. Huang, LiangChi-ch'ao and Modern Chinese Liberalism (University of Washington Press, 1972), p. 74。

[2] 胡适:《胡适留学日记》,海南国际新闻出版中心,1994年,上册,第69页。

[3] 曼海姆:《意识形态与乌托邦》;K. Mannheim, Ideology and Utopia trans. by Louis Wisth and Edward Shils (New York: Harcourt Brace &World, 1955),p. 9。

[4] 均引自朗格《帝国主义的外交手腕》;W. L. Langer, The Diplomacy of Imperialism (New York: Alfred A. Knopf, 2nd ed. 1951) pp. 505—508。

[5]《1901年1月29日诏令》(光绪二十六年),《光绪朝东华录》,第4601页。

[6] 袁世凯:《养寿园初忆纪要》,河南项城,1937年。据英文回译。

[7] D. 金尼:《1894～1895的中日战争及其在日本的文化影响》,见D. 施伟利编《日本文化的传统和现代化》;D. Keene, "The Sino-Japanese War of 1894—95 and Its Cultural Effects in



Japan," in D. Shively (ed.), Tradition and Modernization in Japannese Culture (Princeton: Princeton University Press, 1971), p. 143。

[8] 对中国留日学生数量的统计,根据如下资料,实藤惠秀:《留日中国学生史》,东京,1970 年;方兆英:《清末民初洋学学生题名录初集》,南康,1962 年;有关考试数额的资料见于张仲礼《中国的士》。The Chinese Gentry (Seattle: University of Washington Press, 1955)。

[9] 梁启超:《新大陆游记节录》、《饮冰室合集》专集二十二卷,上海,1936 年,第 36 页。

[10] 实藤惠秀:《留日中国学生史》。值得注意的是,这个小册子不是日本人而是中国人所写,意在尽快消除其同胞的混乱和尴尬。译按:此处据英文转译。

[11] G. B. 桑沙:《西方世界与日本》;G. B. Sansom, The Western World and Japan (London: Cresset Press 1950), p. 428。

[12] 外样雅道:《论社会学的原则》,金尼译《最早一批日译欧洲文学》;The American Scholar 45. 2: 276—277. (Spring 1976)。译按:此处据英文转译,为求整饬,一律译成七言诗。

[13] 赫胥黎:《进化与伦理观及其它论文》,引自艾尔文《类人猿,天使和维多利亚时代的人:达尔文,赫胥黎的传记与进化论》;Evolution and Ethics and Other Essays, quoted in W. Irvine, Apes, Angels and Victorians: The Story of Darwin, Huxley and Evolution (New York: McGraw-Hill, 1972), p. 348。

[14] 贺麟:《严复的翻译》,见张清录编《中国近代出版史料》二编,北京,1957 年,第 115 页。

[15] 史华慈:《寻求富强:严复与西方》;B. I. Schwartz, In Search of Wealth and Power: Yen Fu and West (Cambridge Mass.: Belknap Press of Harword University Press, 1964), p. 99。

[16] 胡适:《四十自述》,台北,1959 年,第 49~50 页;上海书店,



1987 年影印版,第 99 页。

[17]《留日中国学生史》,第 494 页。

[18] 玛丽·B.兰金:《早期中国革命:沪浙激进知识分子,1902～1911》;M. B. Rankin, Early Chinese Revolutionaries: Radical Intellectuals in Shanghai and Chekiang, 1902—1911 (Cambridge Mass. :Harword University Press, 1971), p. 66。

[19] 邹容:《革命军》。

[20] 章炳麟:《驳康有为论革命书》,《章太炎全集》(四),上海人民出版社,1985 年,第 177 页。

[21] 见梁启超《清代学术概论》,第 98～107 页。

[22] 丁文江:《梁任公先生年谱长编初稿》,台北,1959 年,第 15 页。

[23] 梁启超:《清议报一百册祝词并论报馆之责任及本馆之经历》,《饮冰室合集》文集六卷,第 54 页。

[24]《1900 年 2 月 14 日上谕》(光绪二十六年),《光绪朝东华录》,第 4470～4471 页。

[25] 引自 M. B. 詹森《日本人与孙中山》;M. B. Janson, The Japanese and Sun Yat-sen, (Cambridge Mass. :Harvord University Press, 1954), p. 80。

[26] 梁启超:《新民说》,《饮冰室合集》专集四卷,第 16 页。

[27] 梁启超:《论进步》,《饮冰室合集》专集四卷,第 58 页。

[28] 梁启超:《论自由》,《饮冰室合集》专集四卷,第 40 页。

[29] 梁启超:《论专制政体有百害于君主而无一利》,《饮冰室合集》文集九卷,第 101 页。

[30] 梁启超:《论权利思想》,《饮冰室合集》专集四卷,第 39 页。

[31] 梁启超:《论进取冒险》,《饮冰室合集》专集四卷,第 23,29～30 页。

[32] 梁启超:《十种德行相反相成义》,《饮冰室合集》文集五卷,第 48～49 页。

[33] 引自列文森《梁启超与近代中国思想》;Headline of a story that ran in The Boston Herald, May 26, 1903, is quoted from



Joseph R. Levenson, Liang Ch'I-ch'ao and the Mind of Modern China (London: Thamaes and Hudson, 2 nd rev. ed. 1959), p. 71。

[34] 梁启超:《新大陆游记节录》,《饮冰室合集》专集二十二卷,第124页。

[35] 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,《饮冰室合集》文集十三卷,第86页。

[36] 梁启超:《开明专制论》,《饮冰室合集》文集十七卷,第86页。

[37] 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,《饮冰室合集》文集十三卷,第69页。

[38] 谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同全集》下册,中华书局,1981年,第341页。

[39] 梁启超:《戊戌政变记》,《饮冰室合集》专集一卷,第109页。

[40] 章炳麟:《驳中国用万国新语说》,《章太炎全集》(四),第352页。

[41] 鲁迅:《关于太炎先生二三事》,《鲁迅全集》第6卷,第545～546页。

[42] C. 福瑟:《圣人即叛逆:章炳麟的内心世界》,见福瑟编《变革的界限:论共和中国的保守选择》;C. Furth "The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-lin" in Furth (ed). The limits of Chang: Essays on Conservative Alternatives in Republican China (Cambridge, Mass. ;Harvord University Press, 1976), pp. 117, 149。

[43] 章炳麟:《四惑论》,《章太炎全集》(四),第444～445页。

[44] 希夫林:《孙中山与中国革命的起源》;H. Z. Schiffrin, Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968), p. 365。

[45] 孙中山:《发刊词》,《民报》1号。

[46] 引自岛田健司、小野伸二《辛亥革命的知识背景》;Shin-gai kakumei no Shiso (Tokyo, 1969), p. 148。

[47] 陈天华:《警世钟》,中国史学会编《辛亥革命》卷二,第 121 页。
[48]《陈星台[天华]先生绝命书》,《民报》第 2 号,第 1 页。
[49] 陈天华:《论中国宜改创民主政体》,《民报》第 1 号,第 48 页。
[50] 汪精卫:《民族的国民》,《民报》第 1 号,第 18 页。
[51] 胡汉民:《民报之六大主义》,《民报》第 3 号,第 9~11 页。
[52] 引自盖斯特《知识分子与辛亥革命:现代中国激进主义的诞生》; M. Gasster Chinese Intellectuals and Revolution of 1911:Birth of Modern Chinese Radicalism (Seattle and London: University of Washington Press, 1969),p. 140 。
[53] 汪精卫:《驳新民丛报最近之非革命论》,《民报》第 3 号,第 30 页。
[54]《军政府宣言》,《辛亥革命》第 2 卷,第 16 页。
[55] 陈天华:《论中国宜改创民主政体》,《民报》第 1 号,第 49 页。
[56] 冯自由:《民生主义与中国政治革命之前途》,《民报》第 4 号,第 105~109 页。
[57] 朱执信:《论社会革命与政治革命并行》,《民报》第 5 号,第 50 页。
[58] 胡汉民:《民报之六大主义》,《民报》第 3 号,第 11~12 页。
[59] 梁启超:《答某报第四号对于新民丛报之驳论》,《饮冰室合集》文集十八卷,第 98~99 页。
[60] 布林顿:《革命之剖析》;Crane Brinton, The Anatomy of Revolution(New York: Vintage,rev. ed.,1952),pp. 153—154。
[61] 丁文江:《梁任公先生年谱长编初稿》,第 153~154 页。
[62] 光绪三十二年七月十五日(1906 年 9 月 3 日)《申报》。
[63] 李维:《为民主而斗争:宋教仁与 1911 年革命》;K. S. Liew, Struggle for Democracy:Sung Chiao-jen and the 1911 Chinese Revolution (Berkeley and Los Angeles: University of California Press,1971),pp. 71—72。
[64] 费正清等编:《中国海关,1868~1907 赫德书信》第 2 卷,第



1528～1533 页。

[65] 作这种评论的两个人是 Calvin W. Mateer 和 Douglas Story，见《明日东方》(伦敦，1907 年)，芮玛丽在其《变革高潮》中引用了这两个例子，见芮玛丽编《革命中的中国：第一阶段，1900～1913》；China in Revolution: The First Phase，1900—1913 (New York: Yale University Press，1968)，pp. 1，30 。

[66] 见柯亨《民族主义观念》；The Idea of Nationalism (New York The Macmillan Co. ，1956)，p. 19。

[67] 汪精卫：《论革命之趋势》，《民报》第 25 号，第 3 页。

[68] 引自 D.C. 普瑞斯《俄国与中国革命的根源》；Don C. Price，Russia and the Roots of the Chinese Revolution，p. 208。

[69] 汪精卫：《再驳新民丛报》，《民报》第 12 号，第 5 页。

[70] 吴樾：《吴樾遗书》，《天讨》，1907 年 4 月，第 7～8，27 页。

[71] 秋瑾：《泛东海歌》。译按：此诗题目《秋瑾集》标为《失题》，中华书局，1962 年，第 84 页。

[72] 梁启超：《粤乱感言》，《饮冰室合集》文集二十七卷，第 66～67 页。

第六章

[1] 许寿裳：《我所认识的鲁迅》，人民文学出版社，1952 年，第 8、9 页。

[2] 这些描述引自时任中国邮政会办的铁士兰于 1918 年 5 月所提交的 1917 年度报告，发表于中国年鉴 1919～1920 年；H. T. montague Bell and H. G. H. Woodhead，China Year Book 1919—1920(London George Routledge &Sons Ltd.)。选择这一年多少有些偶然：和其他年份比，1917 年并不特别糟，也不非常好。值得一提的或许是邮政服务是统一因素之一，在整个军阀割据阶段，这有助于民族凝聚力意识的形成。

[3] 霍布士：《列维坦》，第一部十三章。



[4] 庄士敦:《神山联合会》,《十九世纪及其以后》;R. johnston,"A League of the Sacred Hills," The Nineteenth Century and After 73.432:306(February 1913)。

[5] 同上书。罗素的话,蒙作者奥格登允许,引自他的未刊稿"1920年代罗素对中国社会重构的影响";列文森的观点,见《儒家中国及其现代命运》第3卷,第76页。

[6] 这个主题最全面的英文著作是Y.C.王的《中国知识分子与西方,1872～1949》;Y. C. Wang Chinese Intellectals and the West, 1872—1949 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966)。我的讨论也采用了舒新城的《近代中国留学史》,上海,1927年,和Lin Tzu hsun《中国留学教育史1847～1975》,台北,1976年。

[7] 见Y.C.王《中国知识分子与西方》附录C,第516页,数字根据同书第578页,著名归国留学生登录于1925年的英文出版物《中国名人》。

[8] B.金南:《杜威在中国的实验:民国初年的教育改革和政治权力》;B.Keenan The Dewey Experiment in China: Educational Reform and Political Power in the Early Repulic (Cambridge mass.: Harword University Council on East Asian Studies, 1977),Passim; the quotations are taken from p. 30and p. 18。

[9] 闻一多:《致父母亲》,载《最后一次的讲演》,海南国际新闻出版中心,1997年,第227页。

[10] Y.C.王:《中国知识分子与西方》,第371页。

[11] 同上书,第365～367页,又见舒新城编《中国近代教育史资料》,北京,1961年,第1卷,第375～376页。

[12]《光绪诏定国是》,《中国近代史参考资料》第1集,读书出版社,第381页。

[13] 阿灵顿、列维松:《寻找老北京》;L. C. Arlinton and W. Lewisohn, In Search of Old Peking (Peking Henri Vetch, 1935),p. 123。

[14] 布鲁奈特、黑格斯托姆:《今日中国的政治组织》;H. S. Brun-



nert and V. V. Hagelstrom, Present Day Political Organization of China (Shanghai 1929),p. 223。
[15] 舒新城:《中国近代教育史资料》,第 383 页。
[16] 蔡元培:《就任北京大学校长之演说》。
[17] 蔡元培:《北京大学进德会旨趣书》。
[18] 蔡元培:《答林琴南(纾)函》。
[19] 辜鸿铭:《总督衙门书信》;Letters from a Viceroy's Yamen (Shanghai 1909),pp. 94—96。
[20] 陈独秀:《实庵自传》,陈木辛编《陈独秀印象》,学林出版社,1997 年,第 211 页。
[21] 同上书,第 221 页。
[22] 这是用于著名的《新青年》上的广告式措辞,这本杂志由中国科学社出版,1914 年由留美中国学生创办。据周策纵统计,从 1915 年到 1923 年,共有 604 种期刊问世,其中许多是短命的,但有几种杂志在战前知识分子的生活中一直维持下来,如《科学》杂志一直出版到中日战争爆发前夕。见周策纵《五四运动导论》;Research Guide to the May Fourth Movement (Cambridge, Mass.: Harword University Press, 1963),pp. 26ff。
[23] 陈独秀:《敬告青年》,《新青年》1 卷 1 号,1915 年 9 月。
[24] 陈独秀:《我之爱国主义》,《新青年》2 卷 2 号,1916 年 10 月。
[25] 高一涵:《一九一七年豫想之革命》,《新青年》2 卷 5 号,1917 年 1 月。
[26] 鲁迅:《无声的中国》,《鲁迅全集》第 4 卷,第 12～13 页。
[27] 胡适:《无题自传随笔》;in Living Philosophies (New York: Simon &Schuster,1931),p. 251。
[28] 这些引文出自写于这几年的文章,见格里德尔《胡适与中国文艺复兴:中国革命中的自由主义,1917～1937》,第三章。
[29] 胡适:《中国新文学运动小史》,《胡适文集》第 1 卷,北京大学出版社,1998 年,第 117 页。
[30] 陈独秀:《文学革命论》,《新青年》2 卷 6 号,1917 年 2 月。

[31] 钱玄同:《中国今后之文字问题》,《新青年》4 卷 4 号,1918 年 4 月。
[32] 吴稚晖:《科学周报编辑话》,《吴稚晖先生选集》第 1 卷,台北,1964 年,第 262 页。
[33] 林纾:《论古文之不当废》,胡适引用于《新青年》3 卷 3 号《寄陈独秀》一文中;林纾:《论古文白话相消长》,见赵家璧编《中国新文学大系》2 卷《文学论争集》(郑振铎编),上海,1935~1936 年,第 81 页。
[34] 严复:《书札六十四》,同上书,第 96~97 页。
[35] 章士钊:《评新文学运动》,同上书,第 223 页。
[36]《学衡杂志简章》,载孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》,中国广播电视出版社,1995 年,第 494 页。
[37] 梅光迪:《评提倡新文化者》,《学衡》1 卷 1 号,1922 年 1 月。
[38] 胡适:《先秦名学史》,《胡适文集》第 6 卷,第 9~10 页。
[39] 见周策纵《五四运动:现代中国的知识革命》,格里德尔:《胡适与中国文艺复兴》。
[40] 奥特加:《大众造反》;J. Ortega y Gasset, The Revolt of the Masses (New York Norton College ed., 1957), p. 42, note 2。
[41] 胡适:《新思潮的意义》,《新青年》7 卷 1 号,1919 年 12 月;《新生活》,《新生活杂志》第 1 期,1919 年 8 月 24 日。
[42] 胡适:《台北版中国古代哲学史自序》,台北,1958 年,第 5 页;《介绍我自己的思想》,《胡适文存序》,上海,1930 年,第 13 页。
[43] 丁文江:《玄学与科学》,《科学与人生观》,上海,1923 年,2 卷本第 1 卷,第 20~21 页。
[44] 福瑟:《丁文江:科学与中国新文化》;C. Furth, Ting Wen-chiang: Science and China's New Culture (Harvord University Press, 1970), p. 111。
[45] 库克:《中国思想中的科学主义,1900~1950》;D. W. Y.



Kwok, Scientism in Chinese Thought, 1900—1950 (New Haven: Yale University Press 1965),p. 21。

[46] 霍夫斯塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》;R. Hofstader Social Darwinism in American Thought (New York: George Braziller Inc. ,1959),pp. 46—48。

[47] 同上书,第 31 页。

[48] 引自史华慈《富强研究》,第 132 页。

[49] 严复:《辟韩》,《严复集》第一册,第 35 页。

[50] 引自史华慈《富强研究》,第 219 页。

[51] 蒋梦麟:《北京大学学生欢迎会中之演说》,《过渡时代之思想与教育》,上海,1933 年,第 395 页。

[52] 蒋梦麟:《西潮》;Tides from the West (New Haven: Yale University Press, 1947) p. 123。这是蒋上述讲话的要点,收入他的英文回忆录。

[53] 蒋梦麟和胡适:《我们对于学生的希望》,《过渡时代之思想与教育》,第 156 页。

[54] 胡适:《胡适留学日记》上册,第 25 页。

[55] 胡适:《致 H. S. Williams 教授的信》,《胡适留学日记》下册,第 195 页。

[56]《我们可以等候五十年》,《独立评论》44 号,1933 年 4 月 2 日;《沉默地忍受》,《独立评论》155 号,1935 年 7 月 16 日。

[57]《新青年》1 卷 1 号。

[58] 胡适:《新思潮的意义》,《新青年》7 卷 1 号,1919 年 12 月。

[59] 杜威:《科学与社会哲学》,《中国演讲集》;J. Dewey "Science and Social Philosophy," Lectures in China, 1919 — 1920 (edited and translated from Chinese by Robert W. Clopton and Tsuin-chen Ou)(Honolulu: University Press of Hawaii /East -West Center,1973)pp. 62—63。

[60] 引自史华慈《富强研究》,第 235 页。

[61] 梁启超:《欧游心影录》,《饮冰室合集》专集二十三卷,第 11 页以下。

[62] 丁文江:《玄学与科学》,第 22 页。

[63] 陶孟和:《欧洲之感想》,《新青年》7 卷 1 号,1919 年 12 月;《欧美劳动问题》,《新青年》7 卷 2 号,又见《孟和文存》,上海,1925 年,第 65～95 页。

[64]《中庸》。

[65] 伯格森:《创造进化论》,引自怀特《分析的时代》,商务印书馆,1985 年,第 73、74、76 页。

[66] 张君劢:《人生观》,《清华周刊》二七二期,载《人生观之论战》,上海泰东图书馆,1923 年。

[67] 丁文江:《玄学与科学》,第 20 页。

[68]《科学与人生观》,胡适的前言,第 20 页。

[69] 张君劢:《再论人生观与科学,并答丁在君》,《科学与人生观》1 卷,第 81～82 页。

[70] 关于梁济,见林毓生《梁济的自杀:道德保守主义的歧例》,收入福瑟编《变革的局限》,第 151～168 页;艾里托:《最后的儒家:梁漱溟和中国现代性的困境》;Guy Alitto The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity (Berkeley: University of California Press,1979), chapters I and II。

[71] 艾里托:《最后的儒家》,第 109 页。

[72] 引自杜威的讲演《科学与认识》,这是以"教育哲学"为总题目的一系列讲演中的一个,1919 年秋在北京进行,胡适翻译,见《中国讲演集》,第 247 页。

[73] 梁漱溟对杜威和罗素的评论,见《东西文化及其哲学》,《梁漱溟学术精华录》,北京师范大学出版社,1988 年。

[74] 罗素:《中西文化的差异》,载《罗素文选》;"Chinese and Western Civilisations Contrasted" Selected Papers of Bertrand Rusell (New York Modern Library, 1927 [1955]),p. 208—224。

[75] 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,第 47、48 页。

[76] 引自艾里托《最后的儒家》,第 129 页。



[77] 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,第五章。

[78] 蔡元培:《五十年来中国之哲学》。

[79] 胡适:《我们对于西洋近代文明的态度》,《独立评论》117 号,1934 年 9 月;《试评所谓“中国本位之文化建设”》,《独立评论》145 号,1935 年 4 月 7 日。

[80] 胡适:《写在孔子诞辰纪念日后》,《独立评论》117 号,1934 年 9 月。

[81] 胡适:《编辑后记》,《独立评论》142 号,1935 年 3 月 17 日;《试评所谓“中国本位之文化建设”》,《独立评论》145 号,1935 年 4 月 7 日。

[82] 胡适:《答陈序经先生》,《独立评论》160 号,1935 年 7 月 21 日。

[83] 鲁迅:《〈呐喊〉自序》。

[84] W. A. 赖尔:《鲁迅的真实观》,第 26 页。

[85] 鲁迅:《狂人日记》。

[86] 鲁迅:《在酒楼上》。

[87] 鲁迅:《〈呐喊〉自序》。

[88] 蒋梦麟:《社会运动与教育》,《新教育》1920 年 2 号。

[89] 胡适:《易卜生主义》,《新青年》4 卷 6 号,1918 年 6 月。

[90] 杜威:《美国与中国教育》;“America and Chinese Education”, The New Republic, March 1,1922;reprinted in Characters and Events: Popular Essays in Social and Politic Philosophy (New York: Henry Holt and Co. ,1929;edited by Joseph Ratner,2 vols.)vol. I,p. 306。

[91] 蒋梦麟:《学风与提高学术》,《晨报副刊》1922 年 12 月 2 日。

[92] 引自艾里托《最后的儒家》,第 184~188 页。

[93] 杜威:《中国政治中的新变数》;“The New leaven in Chinese Politics ”, Asia, April 1920; reprited in Characters and Events, vol. I,p. 253。



第七章

[1] 彭德尊:《卡内基传》,《新青年》1卷1号,1915年9月。

[2] 陈独秀:《谈政治》,《新青年》8卷1号,1920年9月1日。

[3] 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》四卷本,第808～809页。

[4] 瓦泽尔:《圣徒革命:激进政治渊源研究》;Michael Walzer, The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics (New York, Athaneum, 1970),p. 19。

[5] B. 格里克:《政治防卫》;Bernard Crick, In Defense of Politics (Baltimore, Penguin Books, 1964),p. 39。

[6] 席尔斯的这句话和下面的引文均出自《知识分子与权力和其他论文》;The Intellectuals and the Powers and Other Essaye (Chicago and London University of Chicago Press, 1972), pp. 29—31。

[7] 帕依:《中国政治精神:政治发展中权威危机的心理文化研究》;L. Pye, The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in political Development (Cambridge Mass. :MIT Press, 1968),p. 31。

[8] 阿伦特:《论革命》;H Arendt, On Revolution (New York, Viking Press, 1965), p. 55。

[9] 陈独秀:《俄罗斯革命与我国民之觉悟》,《新青年》3卷2号,1917年4月1日。

[10] 引自拉达茨《卡尔·马克思:政治传记》;F. J. Raddatz Karl Marx: A Political Biography (Boston and Toronto: Little Brown, 1979),p. 48。

[11] 见E. H. 卡尔:《布尔什维克革命:1917～1923》;E. H. Carr, The Bolshevik Revolution, 1917 — 1923 (New York: Macmillan, 1953),vol. III, pp. 501ff。

[12] K. S. 魏:《俄中外交》;K. S. Weigh, Russo-Chinese Diploma-



cy (Shanghai, 1928), p. 313。

[13] 列宁在东方人民共产主义组织第二次代表大会上的报告《马克思主义与亚洲》;in Helene Carrere d'Encausse and Stuart R. Schram, Marxism and Asia (London Penguin Press 1969),pp. 168—169。

[14] 林毓生:《中国意识的危机:五四时期的激进反传统主义》;The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era (Madison: University of Wisconsin Press, 1979), p. 78。

[15] 陈独秀:《敬告青年》,《新青年》1 卷 1 号,1915 年 9 月。

[16] 陈独秀:《宪法与孔教》,《新青年》2 卷 3 号,1916 年 11 月。

[17] 陈独秀:《敬告青年》,《新青年》2 卷 3 号。

[18] 胡适:《胡适留学日记》上册,第 196 页。

[19] 陈独秀:《爱国心与自觉心》,《甲寅》1 卷 1 号,1914 年 8 月 10 日。

[20] 陈独秀:《偶像破坏论》,《新青年》5 卷 2 号,1918 年 8 月。

[21] 陈独秀:《我之爱国主义》,《新青年》2 卷 2 号,1916 年 10 月。

[22]《马克思主义与亚洲》,第 47 页。

[23] 陈独秀:《研究室与监狱》,《每周评论》25 号,1919 年 6 月 8 日。

[24] 陈独秀:《新青年宣言》,《新青年》7 卷 1 号,1919 年 12 月 1 日。

[25] 陈独秀:《实行民治的基础》,《新青年》7 卷 1 号。

[26] 陈独秀:《克林德碑》,《新青年》5 卷 5 号,1918 年 11 月 15 日。

[27] 引自《马克思主义与亚洲》,第 23～224 页。

[28] 陈独秀:《告全党同志书》,1929 年 12 月 10 日,《中国革命与机会主义》,据英文回译。

[29] 傅斯年:《陈独秀案》,《独立评论》24 号,1932 年 10 月 30 日。

[30] 陈独秀:《我的根本意见》,载《陈独秀最后的论文和书信》。

[31] 陈独秀:《给 S 和 H 的信》,同上书,第 30 页。



[32] 李大钊:《青年与老人》,《李大钊文集》上,人民出版社,1984年,第368页。

[33] 李大钊:《Bolshevism 的胜利》,《李大钊文集》上,第598,602～603页。

[34] 梁启超:《1927年给在美子女的信》,见丁文江、赵丰田编《梁启超年谱长编》,上海人民出版社,1983年,第1110、1114页。

[35] 毛泽东:《湖南农民运动考察报告》。译者按,作者引文与现行毛著版本文字有出入。今据英文回译。

[36] 李大钊:《青年与农村》,《李大钊文集》上,第625页。

[37] 同上书,第651页。

[38] 梅斯内:《李大钊与中国马克思主义的起源》;M. Meisner, Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism (Cambridge Mass. :Harvord University Press, 1967),p. 86。

[39] 李大钊:《"少年中国"的"少年运动"》,《李大钊文集》下,第44页。

[40] 同上书,第44页。

[41] 李大钊:《鲁豫陕等省的红枪会》,《李大钊文集》下,第871页。

[42] 李大钊:《厌世心与自觉心》,《李大钊文集》上,第146、147页。

[43] 李大钊:《物质变动与道德变动》,《李大钊文集》下,第152页。

[44] 李大钊:《由经济上解释中国近代思想变动的原因》,《李大钊文集》下,第181页。

[45] 李大钊:《人种问题》,《李大钊文集》下,第768～773页。

[46] 蔡和森致陈独秀的信,见《独秀文存》,安徽人民出版社,1987年,第843页。

[47] 恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,《马克思恩格斯选集》第3卷,第441页;《恩格斯致约·布洛赫》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第477页。



[48] 李大钊:《今》,《李大钊文集》上,第 532、535 页;《青春》,《李大钊文集》上,第 194 页。

[49] 李大钊:《唯物史观在现代史学上的价值》,《李大钊文集》下,第 359~364 页。

[50] 李大钊:《物质变动与道德变动》,《李大钊文集》下,第 134 页。

[51] 李大钊:《唯物史观在现代史学上的价值》,《李大钊文集》下,第 359~364 页。

第八章

[1] 陈独秀:《答汪叔潜》,《新青年》2 卷 1 号,1916 年 9 月。

[2] 陈独秀:《答顾克刚》,《新青年》3 卷 5 号,1917 年 7 月。

[3] 胡适:《多研究些问题,少谈些主义》,《每周评论》31 号,1919 年 7 月 20 日。

[4] 引自李大钊《再论问题与主义》,《每周评论》35 号,1919 年 8 月 17 日。

[5] 胡适:《我们走哪一条路?》,《新月》2 卷 10 号,1929 年 12 月。

[6] 梅斯内:《李大钊与中国共产主义的起源》,第 109 页。

[7] 胡适:《三论问题与主义》,《每周评论》36 号,1919 年 8 月 24 日。

[8] 陈云,《怎样做一个共产党员》,《陈云论党的建设》,中央文献出版社,1995 年,第 49 页。

[9] 刘少奇:《论共产党员的修养》,人民出版社,1962 年,第 39 页。

[10] 引自米尔斯《鲁迅:文学与革命——从马拉到马克思》,载戈德曼编《五四时期中国新文学》;H. C. Mills "LuXun: Literature and Revolution-From MaRa to Marx" in Merle Goldman (ed.),Modern Chinese Literature in the May Fourth Era (Cambridge Mass.; and London: Harvord University Press, 1977),p. 201。



[11] 毛泽东:《新民主主义论》,《毛泽东选集》第4卷。

[12] 胡适:《知难,行亦不易》,《新月》2卷4号,1929年6月。

[13] 这个问题见格里德尔《胡适与中国文艺复兴》,第239页。

[14] 蒋廷黻:《知识阶级与政治》,《独立评论》51号,1933年5月21日。

[15] 拉斯基:《政治原理》;Harold Laski A Grammar of Politics (New Haven: Yale University Press, 1925),pp. 35,379—431passim。

[16] 杜威:《日本舆论》;J. Dewey, "Opinion in Japan," The New Repulic, November 11,1921。

[17] 罗隆基:《我对党务上的尽情批评》,《新月》2卷8号,1929年10月。

[18] 伊斯曼:《流产的革命》;L. Eastman The Abortive Revolution (Cambridge Mass. :Harvord University Press, 1974),p. 2, quoting Charles E. Gauss, U.S. charge d'affaires。

[19] 罗隆基:《我们要什么样的政治制度》,《新月》2卷12号,1930年2月。

[20] 引自伊斯曼《流产的革命》,第147～148页。

[21] 钱端升:《民主政治乎? 集权国家乎?》,《东方杂志》16卷1号,1934年月1日。

[22] 丁文江:《民主政治与独裁政治》,《独立评论》133号,1934年12月30日;《再论民主与独裁》,《独立评论》137号,1935年1月27日。

[23] 伊斯曼:《流产的革命》,第148页。

[24] 蒋廷黻:《革命与专制》,《独立评论》80号,1933年12月10日;《论专制并答胡适之先生》,《独立评论》83号,1933年12月31日。

[25] 胡适:《从农村经济谈到无为的政治》,《独立评论》49号,1933年5月7日。

[26] 拉斯基:《政治原理》,第28页。

[27] 胡适:《再论建国与专制》,《独立评论》82号,1933年12月24



日。

[28] 胡适:《中国与民主》,《胡适留学日记》下册,第130页。

[29] J.贝尔登:《中国震撼世界》;J. Belden China Shakes the World (New York:Haper&Brothers,1949), p. 89。

结语

[1] 毛泽东:《新民主主义论》。



译后记

本书最初是一个丛书计划中的一种。20世纪80年代末，我拿到书还没来得及浏览一遍，丛书即胎死腹中。当时我正不知道该干什么好，无聊至极，虽然知道出版无望，还是把绝大部分业余时间用来消遣这本书，1991年夏，译出了全书的大部分。

我译此书耗费精力最多的，倒不在其文意的难解，而是查找作者所引中文的原文。其难有二：一是作者用的资料有部分是英文的，不注中文原文出处，比如引用一句宋儒的话，而不注明是谁说的，在哪本书里，这样找起来，跟大海捞针差不多。为了汉代某个皇帝的几句话，我不得不把整部《史记》、《汉书》的帝王纪全翻一遍；为了王夫之的一段话，我不得不把船山先生的著作全翻一遍。二是作者大量引用二三十年代的杂志，虽注明了出处，但在1990年前后，有些旧杂志即使在大图书馆里也查不到。所以书的主体部分虽然译完，但很多资料没有补上。直到1997年我结束打工，到学校教书，又逢知识分子问题在学界渐成热门话题，才想起这未了的心事，在1998年译完了剩余的部分，找到、补进了大部分资料。在此过程中，海南师院的黄保真教授慨允我充分利用了他丰富的藏书，北京余世存、南开大学崔胜洪等朋友，则给我寄来了一些此间找不到的图书和资料。没有这些师友的帮助，本书的翻译是完不成的。另外，90年代后半期，出版界开始重新印行民国时代的学术著作，这也给我提供了很大方便。顺便说一句，至今还有几条引文未能查到原文，我只能据英文回

译，并在注释中逐一说明。作者从英、日文转引的中文文献，凡是直接查出中文原文出处的，我在注释中只注出中文出处，而略去作者原注出处。

翻译此书的过程，是我开始学习中国现代思想史的过程。我由本书提供的线索，翻阅浏览了现代思想史上的大部分重要著作，大致了解了现代中国主要知识分子的基本思想。这对我来说，是很大的收获。我相信对于不是专治历史的人文学科的青年朋友来说，这书对于他们了解中国现代思想，有很大的帮助。原著的标题如果直译，应该是“现代中国知识分子与国家（之关系）”，但这样的题目似乎不符合中文表达习惯。为了简明顺畅，我用了现在的题目，而这个题目多少会遮蔽一点本书的主旨。但我想读此书的人，自然会理解内容本身，而不会受我这个蹩脚题目的误导。

本书在四年前完成，时至今日，终于得以付梓问世，我要向为本书出版帮助过我的朋友，特别是南开大学出版社的肖占鹏兄及多位编辑表示衷心的感谢。也希望学界和译界专家高明对我的译文质量提出批评。

单正平

2002年1月20日校改

毕于天津旅次